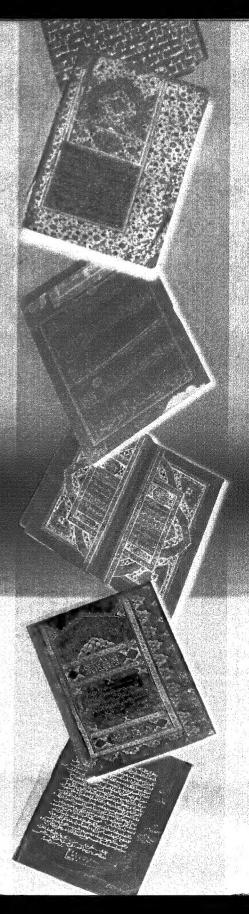
تَالِيْ وَلَا يَهِ الْمُحْتَّلُونِ الْمُحْتَّلُونِ الْمُعْتَلِّينَ الْمُعْتَلِّينَ الْمُعْتَلِّينَ الْمُعْتَلِ قرارة في الحال لوسفة ريدان الذا ثلية -

د. هر) (افرای) جا معرصیایی







This book is donated to the Bibliotheca Alexandrina by

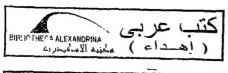
ع د دور می دور از در از

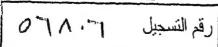
عاشق المخطوطات

قراءة في أعمال يوسف زيدان التراثية

حاتم السيد مصيلحي

د. ڪرم امين ابو ڪرم







بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ قَامًا الزيد فيذهب جشاء وأما ما يتقع الناس فيمكث في الأرض ﴾ صدق الله المطبع



القاهرة: ١٣ شارع البركة الناصرية (من ثويار) السيدة زينب - لاظوغلي ت: ٢٩٠٠١٣٠ ف: ٢٩٠٠١٣٠ من من من ١١٥١١ العستسبية ١١٥١١ العستسبية المنازع الزهازيق (خلف قاعة سيد درويش) الهسرم - تليسة سيد درويش) الهسرم - تليسة سيد المالالالالها عمد المرازع مصر المرازة

جميع حقوق الطبع والنشر محضوظة للناشر ولا يجوز إعادة طبع أو القتياس أي جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر

> الطيمة الأولى 1£۲۱هـ – ٢٠٠١م

رقم الإيداع ٢٠٠١/٢١٥٩ ISBN: 977-279-310-5

التنفيذ الطباعى : دار الأمين للطباعة

الفلاف : محمد أحمد سليمان

الإهداء

. . إلى الأم



مما لاشك فيه أن المرّاث لفيظ لمه دلالات عديدة ، منها أنه : ذاكرة الأمة التي تحتاج دائماً إلى المرّميم و التعديل والتطوير ومن أهم دلالات اللفظ، أنه يشير إلى الميراث الثقافي الذي يتركه السلف للخلف .

وكلمة تراث تعنى : الميراث . وقد وردت فى القرآن الكريم جامعة بين الميراث الدينى والثقافى ، كما فى قوله تعالى فى دعاء زكريا عليه السلام ﴿ يَرِثُنِى ويَرِثُ من آل يعقوب ﴿ (مريم / ٦) ، وهذه إشارة إلى وراثة النبوة، والعلم ، والفضيلة . وهناك إشارات قرآنية لوراثة الاعتقاد ، والإيمان بالكتب المنزلة قبل القرآن .

ومن ثُمَّ ، يتضح لنا أن التراث العربي الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا لكي يكون عوناً لنا في نسج خيوط الموروث مع خيـوط العصر، نسج اللَّحمة والسَّدى . والفائدة المرجُوَّة من ذلك هـو الحفاظ على كياننا العربي الطبائع، والإسلامي الخصائص .

ونرى أنه ليس الهدف من التراث أن نعتنى بالماضى ، ونصير فى حالة حامدة . ولكن علينا أن نستمدَّ من تراثنا دفعاً لحالة ديناميكية تتفاعل مع الواقع، فتعدِّ له وتطوره وتنطلق إلى المستقبل ، وبذلك يمكن أن نتناول الثقافات والحضارات الغربية، ونحاورها ونستوعبها، دون أن نفقد هُويَّتنا الخاصة وثقافتنا المميزة .

أمًّا بخصوص هذا الكتاب فيدور حول كتابات وفكر الأستاذ الدكتور يوسف زيدان الذى التقيت به منذ قرابة عقدين من الزمان ، حين التحقنا بالدراسات العليا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، وفي وسط الجمع تعارفنا .. وسرْنَا نَتَلَمَّس دروب التراث. بدأنا بالتراث الروحي الفسيح (التصوف) الذي تمتزج فيه الفلسفة بالدين والأدب ، ويختلط فيه الفكر بالوحدان . وتوالت الأيام، وتعاقبت السنوات ، وازداد الاهتمام بالعديد من الشخصيات والموضوعات الصوفية .. ثم مالبث أن انتقل يوسف زيدان إلى الاهتمام بتاريخ العلوم العربية الإسلامية عامة، والطب حاصة ، وانصبَ حُلُّ اهتمامه على شخصية علاء الدين (ابن النفيس) القرشي ، فحقَّق له العديد من الكتب التي نالت التقدير والجوائز .

وننبه القارئ إلى أنه لم يكن هدفنا من هذا الكتاب، أن نقدم دراسة نقدية شاملة ومستفيضة لمؤلفات يوسف زيدان ، فمؤلفاته وأبحاثه عديدة ولا يمكن أن تُدْرَس في كتاب واحد . وخاصة أنها متنوعة بين التأليف ، والتحقيق، والفهرسة ، والدراسات المتقدية ، وتحتاج إلى العديد من الدراسات المتأنية، وهذا ما نؤجّله لوقت لاحق .

ولكن هدفنا من هذا الكتاب أن نقدم قدوة في العمل النزاثي لمجبى النزاث ومريديه ، وأن نُبيِّن ملامح المشروع النزاثي عند يوسف زيدان، خاصة أنه تجاسر وأقدم على تحقيق لكتاب الشاهل في الصناعة الطبية لعلاء الدين (ابن النفيس) القرشي وهو موسوعة طبية صيدلانية كبيرة تُنجز في أربعين جزءاً .. وفي الوقت ذاته أخذ منعطفاً جديداً في العمل النزاثي ، حيث انشغل مؤخراً بالحاسوب و الإنترنت ، في محاولة مبهرة لإنعاش العمل النزاثي وتوظيفِهِ في خطاب معرفي معاصر ، يُعنى بإظهار تراثنا العربي الإسلامي -وجمالياته - للعالم كله ، وتلك خطوة جديدة .. جريئة ، في عشق النزاث.

وقد اشتمل كتابنا هذا على ستة فصول، أوردنا فيها الكثير من النصوص

التي كتبها ، لكي يعايش القارئ خصوصيات النص بأسلوب يوسف زيدان حيث إن النَّص هو انعكاسٌ مباشر لفكر المؤلِّف ومنهجه .

وقد تناولنا فى الفصل الأول التراث بكل أبعاده ومراميه وقضاياه ومحنته قديماً وحديثاً ، ومناهج التحقيق والفهرسة ، وتوصلنا إلى النموذج الذى يعمل به يوسف زيدان وتناولنا هذا النموذج بنظرة نقدية .

وفى الفصل الثانى تناولنا الرّاث العلمى والذى دار حول شخصيتين عظيمتين أولهما : علاء الدين على بن أبى الحرم القرشى (ابن النفيس) الذى كان محور اهتمام الباحثين قديماً وحديثاً ، وتوَّج هذه الاهتمامات كمّاً وكيفاً: يوسفُ زيدان بإعادة اكتشاف (ابن النفيس) .. وثانيها شخصية ابن الهيثم الذى حقّق له رسالة علمية طريفة هى : مقالة فى ماهية الأثر الظاهر فى وجه القمر.

أما الفصل الثالث فقد عالجنا فيه مصطلح التصوف ومعالمه وقضاياه، وتحدثنا عن طبيعة التصوف ، وتعريفاته ، ومعالم الطريق الصوفى ، وأهم القضايا التي كانت محور اهتمام الباحثين مثل: الإنسان الكامل ، الكرامات، والأحوال والمقامات .. وهي القضايا التي أسهم يوسف زيدان في تطور البحث فيها .

وفى الفصل الرابع عرضنا أعلام التصوف الذين كانوا محور اهتمام يوسف زيدان من خلال مؤلفاته ، وتحقيقاته ، ودراساته .. أمثال : عبد الكريم الجيلى ، عبد القادر الجيلانى ، نجم الدين كُبْرَى .. وغيرهم .

أما الفصل الخامس، فقد آثرنا أن يكون للأدب الصوفى، حيث تحدَّثنا فيه عن العوامل التي أدَّت للانفجار اللغوى الذي قاده الحلاج في محنته، والجهود التي أتت من بعده لتطور هذه المجهودات وعلى رأسها (نص الغوثية) الذي هو

محل شَكِّ واحتلاف بين الباحثين .. وقد أوردنا فيه بعض النصوص التى حقَّها يوسف زيدان من شعر : عبد القادر الجيلاني، والتلمساني، وعبد الكريم الجيلي.

أما الفصل السادس والأخير فهو للنظرات النقدية ، وقد تعرضنا فيه لاهتمام آخر من اهتمامات يوسف زيدان وهي الموضوعات التراثية والفكرية والأدبية التي تثير الكثير من الإشكالات منها .. تعرُّضه للتوحيدي ، ومؤلفات زكي مبارك ، وعبد الرحمن بدوى، ونقده لبعض النماذج الأدبية للغيطاني والشعر الصوفي عند الإمام أبي العزائم والشاعر أحمد الشهاوى؛ عارضاً للعديد من الموضوعات التي اختار أن يتناولها من زوايا نقدية وفلسفية .

وكانت فكرة هذا الكتاب قد بدأت في ذهن حاتم مصيلحي بعد أن قرأ معظم أعمال يوسف زيدان وتابع نشاطه لعدة سنوات، وقد بدأ في عمل الكتاب مستعرضاً محتوى مؤلَّفات وتحقيقات يوسف زيدان .. ثم جاءت قراءاتي النقدية لهذا المحتوى ، عبر فصول هذا الكتاب الذي وضعنا صورته الأحيرة معاً.

وإنا لنرجو لهذا الكتاب أن يكون عوناً للباحثين والنابهين في طريقهم نحو اكتشاف تراثنا الجحهول .. من خلال ملامح مشروع تراثى عظيم ، هو مشروع يوسف زيدان .

دكتسور / كرم أمين أبو كسرم الإسكندرية في أواخر ١٩٩٩م الفصل الأول التُّرَاثُ العَرَبِيُّ

قضايا ومناهج

تمهيساد :

يُعَدُّ المتراث مِنَ الأُمور التي تحمل في مكنونها الكثير والمثير ، وسط المتغيرات العالمية ، والسباقات المعلوماتية التي غَزَت أرجاء المعمورة ، وبات العالم قرية واحدة يتأثر بعضه ببعض ، ويحارب بعضه بعضاً بشتى الوسائل والطرق دفاعاً عن الهويَّة بكل مكوناتها ، في حين يتحدث المثقفون عن عزلتنا الفكريسة ، ويتجهون بها مباشرة إلى ما يشكون من قصور اتصالنا بجديد الفكر الغربي ، وقلما نجد من يشكو عزلتنا عن ماضينا نَحْن بما يحمل من حذور ذاتنا ومُقومات شخصياتنا وهُويَّتنا ..

فأضحى النزاث بالنسبة لَهُم كائنا مبعوثاً من العُصور السحيقة. مخيف المنظر ، أشعث أغبر .. يَسْعَى بَيْنَ حنبات الطريق بغير هدى ينفر منه الناس ويُولون منه الأَدْبَار .. ولو أنهم نفضوا عنه الـبرّاب ، وأصلحوا من هندامه .. وأخرجوه إلى الناس لاستفادوا منه الكثير . ولَعَمُرَت عقولهم بأسس بناء الحضارة التى لاغنى عنها لأى شعب يريد أن يرقى ويصل بنفسه إلى العالمية.

ونرى مع من يرى أن العالم الإسلاميَّ منذ بدايات القرن التاسع عشر أى خلال مائتي عام ، مازال يبحث عن هُويته ولاشك في أنها مدة طويلة بل إنها أطول كثيراً مما ينبغي . لأن حركة التقدم إذا كانت سريعة ، فالأحدر أن تكون حركة اللحاق بها أسرع . وبالتالي فإن سؤالاً هَاماً يفرض نَفْسَهُ : ما الذي يجعل حركة العالم الإسلامي بطيئة في الإسراع نحو التقدم والبحث عن هُويَّته ؟

و نجيب على ذلك بأن التمزق السياسي بين دول العالم الإسلامي شديد، ومحاولات الأحذ بأسباب التقدم الحقيقي متفاوتة ، ومعظم الطَّاقات الإنسانية الخلاقة مُهدرة ، والإحساس العميق بضرورة الانطلاق شبه غائب . وإن وحد فلا تتاح له وسائل التنظيم والقدرة على التوحيه ليتمكن من أداء دوره الفعال في حركة الجتمع (١) .

ومن ثم ظُلُّ تراثنا بحهولاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات ويؤكد ذلك يوسف زيدان الذي عُدُّ التراث من وجهة نظره "بحهولاً بحكم الواقع الإحصائي. وذلك لأن إحصاء ما نُشِر من تراثنا مُحققاً أو بدون تحقيق ومقارنته بما لم يزلُّ مخطوطاً ، وبما ضاع مع الزَّمان ؛ يَدُل على أن نسبة المنشور المعلوم من التراث لا يزيد على خمسة بالمائة من مجموع التراث أو أقل من ذلك وعلى ذلك فالجانب الأعظم من تراثنا مجهول ، لأنه رَهين النَّسَخ الخطيَّة الحبيسة في خزائن المخطوطات ببلدان الشرق والغرب"(٢).

كما إنه "مجهول" بحكم الوعى به ، وذلك لأننا حِيْنَ ننظر في أَعْمَال الأساتذة المعاصرين الذين قَدَّموا رؤيةً للتراث ، أو بحسب ما نسميه اليوم قراءات التراث ؛ لانجد في مراجع هؤلاء الأساتذة مخطوطةً واحدةً ، ومعنى هذا أنهم اعتمدوا على المنشور المعلوم . ليكونَ هو (المقروء) بينما هذا المنشور لايمثل إلا أقل القليلِ من جملة التراث .. وهكذا تأتى القراءات متضاربةً ، مردودةً ؛ لأنها

⁽١) طاهر (د. حامد) : الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا (دار الثقافة العربيــة، القــاهـرة ١٩٩٩) ص ٤٠٣ .

⁽٢) زيدان (د. يوسف): التراث الجهول - إطلالة على عالم المخطوطات (دار الأمين ط١ ١٩٩٤) المقدمة ص ز .

أغفلت الشق الأكبر، المخطوط من التراث(١).

كما إنه مازال "مجهولاً بحكم منطق الإلغاء والتغييب ، هذا المنطق الذى ساد اليوم وأباد النظرة الموضوعية للتراث .. وذلك لأن تراثنا رحيب متنوع لكن التوظيف المعاصر للتراث يقتضى الانحياز التام لجانب من الـتراث وإلغاء الجانب المقابل له "(۲) . ويدلل على ذلك قائلاً:

بأن " بعض البلدان التي تأخذ بمذهب مُعَيَّن ، تؤكد مذهبها وتنشر كتب المتون والشروح حَوَّله ، وتُلغى لصالحه تراث الفرق الإسلامية الأخرى، وفي بلد آخر يكون الانتصار للمذهب السَّلفي والترويج لكتب ابن تيمية ومن سار على نهجه من علماء الحنابلة ؛ في الوقت الذي يصل إلغاء التصوف إلى حَدِّ الحظر والمنع ومخاصمة دور النشر العربية التي تقوم بطبع كتب الصُّوفية . ولايقف الأمر عند حد الحكومات وجماعات المصلحة . بل يتعدى منظق الإلغاء والتغييب إلى أفراد الناس سواء من المتخصصين أو عوام الخلق ، فبعض الذين تخصصوا في دراستهم وتوفروا على تراث فرقة أو شخصية كبيرة في التراث ينحازون تماماً إلى ما دَرَسُوه ويهدرون لصالحه كل مالا يوافقه ؛ وقد يصل الإلغاء والتغييب عندهم إلى حَدٍّ مَرَضيُّ "(٢)".

ويضيف إن "تراثنا مازال مجهولاً بحكم اغترابنا عَنْهُ ، وذلك لأن الـتراث العربي الإسلامي ظل محتـداً في الزَّمان والمكان رَدْحاً طويـالاً من الوقت فمر منحنيات كثيرة وارتفع وانخفض في معدلات التَّحضر ولم يعرف ثبات الأَّوال،

⁽١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ح .

⁽٣) المرجع السابق ، نفس الموضع .

لكنه لم ينقطع .. حتى حاءت الحملة الفرنسيَّة ، ومن بعدها الاستعمار ، فَلُوت أَعنَاق الأحيال الجديدة ، بقوّة بعيداً عن تراثها المتصل؛ موجهة لها ، بنفس القووة نحو سياق الحضارة الغربية المعاصرة ، فكان ماكان من تقسيم الدول الإسلامية وفقاً لأغراض الغرب ، وتحقير التراث .. وغير ذلك من مظاهر الاغتراب عن (التراث) الذي صار عند هولاء ليس مجهولاً فحسب بل هو مذموم مكروه مرتبط بالتخلف الحضاري"(١) .

ويستطرد قائلاً إن "تراثنا مازال مجهولاً بحكم انعدام الخطة المنهجية للتعريف به ، وذلك لأنه بعد انقضاء الفترة النشطة في نشر التراث .. صار نشر التراث اليوم عملاً تجارياً لدى دور النشر . ودعائياً لدى أصحاب الأغراض، غَثاً لدى المرتزقين من متأخرى المحققين . رديئاً في ثوب طباعته، وبالقطع ، فهناك استثناءات قليلة"(٢) .

ونرى أن مؤسساتنا الثقافية ، ليست على قدر كاف من الوعى بتراثنا، فهى تسير كالخط البياني أرتفاعاً وانخفاضاً ، في اهتمامها بنشر البتراث المخطوط، وإسناد تلك المهمة إلى أهل الخبرة .. بالرغم من أن الاهتمام بالبتراث هو من علامات التقدم ، انتظاراً لغد أفضل .

فَلاَبُدَّ أَن نعى الرّاث وعياً موضوعياً علمياً ، ونتمكن من قراءة الـرّاث قراءة حيدة وصحيحة تكشف عن حقيقة تكوين العقلية العربية الإسلامية، وهكذا نتلمس ملامح شخصيتنا الحضارية على نحو دقيق لا يركن إلى إصدار

⁽١) المرجع السابق ، ص ح .

⁽٢) المرجع السابق، ص ط.

الأحكام الإطلاقية العامة استناداً إلى وقائع حزئية ؛ فيسعى الوعى المعاصر لاكتشاف رؤية (الماضى) على نحو متكامل، فيكون وَعْيَه هذا مقدمة لفهم الحاضر وقاعدة لاستشراف المستقبل(١).

وتراثنا المخطوط ثرى بتنوعه وكمه وكيفه ، وهمو عنمد يوسف زيمدان - كما نرى - يشكل هرماً بجوانيه الأربعة :

- الجانب الأول هو تناول قضايا وإشكالات التراث .
- الجانب الثاني هو فهرسة النزاث المخطوط وتصنيفه لجفظه وصيانته.
- الجانب الثالث هو عرض ما في تراثنا الجحهول من الأفكار والفنون حتى نتلمس التعرف عليه ، والتقرب منه .
 - الجانب الأخير ، المهم ، هو تحقيق ونشر النزاث المخطوط .

وهذا ما نتناول ملامحه في الصفحات التالية .

* محنة النزاث :

أ - محنة النزاث قديماً:

فى البداية لابد أن نطرح تساؤلاً وهو : أين ذهب كل ذلك النراث البذى حَمَّعَتهُ أُمَّتُنَا فِي عَصْرِ قيادتها للحضارة وعمرت دور كتبها بالملايين من ذحائره؟

و نجيب بأنه قد تعرض تراثنا لكثير من المحن الصّعاب منها القديم بأيدى أعدائنا ومنه الجديد بأيدينا وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد ؛ نعود إلى محنة التراث قديماً ، فقد تلف من تراثنا ذخائر لاتعوض أثناء الجملات الصليبية .. إلى

⁽١) المرجع السابق ، ص ى .

جانب ما حُمِلَ إلى الغرب منها مع الغزاة ثم لما انكسرت الموجات الصليبة على سواحل مصر والشام بفضل الجبهة الموحدة في قلب المشرق الإسلامي.. لم تنج بقايا تراثنا من معارك الصراع المذهبي الذي احتدم ضِرَامُهُ على ساحة الدولة الكبرى حيثما أتيح لأصحاب مذهب بحالُ نفوذ وسلطان فألحوا على كتب خصومهم حرقاً وإتلافاً على ما يُسَجِّله تاريخنا السياسي والمذهبي ، ومع أن مشل هذا التدمير كان مُوجَّها بصفة خاصة إلى كتب المذاهب ، إلا أن لهب الحريب لم يكن يميز بينها وبَيْنَ غيرها .. وقد كان الحكام المذهبيون يريحون أنفسهم ياحراق الكتب جملة لتعذر فحص الكثير منها ، إلا أن يتاح لهم – في القليل النادر – مستشار رشيد ، ينقذ ذخائر النواث التي لاشأن لها بصراع المذاهب .

وبسبب هذا الصراع المذهبي لقيت مكتبة العزيز با الله، وكل دور الكتب عصر الفاطمية ، مصيرها الفاجع مع سقوط الفاطميين وذهاب سلطانهم بعد أن عانت معها فترة قلق عاصف واحتضار بطئ سنة ٢٧ هـ وفي وسط هذه المنازعات والإضطرابات المذهبية سطا الجنود على ذخائر الكتب في مكتبة العزيز ودار العلم والجامع الأزهر ، فحملوا منها ما حملوا وباعوه في الأسواق بأبخس الأثمان ، واتخذت حلودها الثمينة نعالاً ونجت بعض الذخائر بفضل عدد من أهل القاهرة ، تطوعوا بشرائها ليصونوا تراث العربية والإسلام . وتُوزِّعَتْ هذه الذخائر على المكتبات الخاصة وبعض الزوايا والمساجد الأهلية .. وبعد سقوط الدولة الفاطمية أعيد فتح دار العلم ومكتبة الأزهر . لكنَّ نفراً من رجال الدين أشاروا على السلطان "صلاح الدين الأيوبي" بإتلاف تراث الفاطميين من الكتب لأن فيها ضرراً على الإسلام ، واستحاب لهم صلاح الدين فأمر بإتلافها . فيما عدا ما أنقذه وزيره "القاضي الفاضل" وقد أذن له صلاح الدين في اختيار الكتب التي تخلو من الأهواء المذهبيَّة مطمئناً إلى خبرته وعلمه وأمانته . وبهذه

الكتب عُمَّرت مكتبة الجامع الأزهر . والمكتبة الفاضلية ، إلى جانب ما شُيِّد من مكتبات ألحقت بالمساحد التي أقبل المسلمون على بنائها للعبادة فكانت في الوقت نفسه مدارس للعلم عمرت زماناً حتى دخلت البلاد مع العصر التركى مع ظلمات الليل(1) .

بينما كان كيانُ الأمة الإسلامية منحناً بالجراح من أثر الفتن المذهبية والتمزق الشّعوبي وتفكك القوى حيث وحدت القاهرة نفسها وحيدة وسط عالم يترنع حيث كان الإعصار المدمر الذي تهاوت حصون المشرق الإسلامي أمامه ودُمِّر فيما دُمِّر ما لايحصى من صروحنا العلميَّة وكنوز ثقافتنا ومعالم حضارتنا: في بخارى ونيسابور والسرى وأصفهان، ثم اكتست هذا الإعصار (التتار) العراق فسقطت بغداد عاصمة الدولة الإسلاميّة سنة ٢٥٦ هد، وسقط معها التراث الإسلامي الكبير .. وكاد الأمر يُنهى كلَّ تراث العرب والإسلام لولا أن تصدت له الجبهة الموحدة في مصر والشام لتحمى العروبة والإسلام وانكسرت أمواج التتار الزاحفة الهادرة، عند عين جالوت سنة ٢٦٦م، وعكف رحال العربية والإسلام ، بعد الموقعة الظافرة الحاسمة في عين جالوت يفتشون بين الخرائب عن ذحائر تراثسا في بيت الحكمة، والمدرسة النظامية، والمدرسة المستنصرية ، وغيرها من دور الكتب العامرة، وصروح العلم الشامخة فإذا بالنار قد أتت عليها ، وقُذف الباقي الناجي منها إلى النهر (٢٠) .

لكن رُوحَ الوعي التي هزمت الصليبيين والتتــار استطاعت أن تُملــي علــي

⁽١) بنت الشاطئ (د. عائشة عبد الرحمن) : تراثنا بين ماضٍ وحاضر (دار المعارف ، ط٢، ١٩٩١م) ص ٣٤ .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ص ٣٥، ٣٦ .

أجدادنا دورهم الجليلِ في تلك المحنة التي ضاع بسببها تراثنا وبتنا على شفا حفرة من فقدان الهوِيَّةِ ، فكان لمصر برحالاتها وعلمائها دورُ عظيمٌ في حفظ ذاكرة الأمة حيث قام علماء مصر بتدوين الموسوعات والمطولات والكتب الضخمة في شتى مجالات العلم .

وفى أقصى المغرب لم تنج مكتبة الزَّهراء وَدُور العلم بالأندلس من نفس المصير الذى لقيت دور المشرق ، وإن اختلفت الأسباب ، فبعد سقوط دولة العرب والإسلام بالأندلس على يد الإسبان الذين جُنَّتُ بهم العصبيّة الدينيّة والقوميَّة ، فألحوا على صروح العلم والعربية ، تخريباً وتدميراً .. وحَوَّلوا المسجد الأموى بقرطبة إلى كنيسة كاثوليكيّة . واتخذوا مسجد طليطلة اصطبلاً لخيولهم، وأحرقوا خزائن الكتب العربية ، فلم يَسلم ما جمعه أمراؤها وألفه علماؤها من الوف الذخائر . غير ما حمل إلى أوروبا ، أو هاحر مع المسلمين إلى المغرب ، وبقيّة ضئيلة ظلّت مختفية حتى هدأت العاصفة وسكن التعصب الجامح فكانت هذه البقيّة نواة لكتبة الإسكوريال بمدريد، أشهر مكتبة بإسبانيا في العصر الحديث . ومن ثم غربت الشمس عن ديار العرب والإسلام من أقصى المشرق الأسيوى إلى أقصى المغرب الإفريقي، بحكم حبرية المصير لأمة واحدة .

وفى هذه الأثناء هان تراثنا على قومنا وهم فى ثباتهم إبان العصر التركى ، وجهلوا قدره فلم يعودوا يرون فيه سوى ركام هَيِّن لاقيمة له . فسارع الأوربيون بجمع كنوز تراثنا عن طريق المعابر المختلفة .. وقد كان لخدام المساجد دور فى تبديدها وبلطا لمن يدفع أقل القليل من المال، وهكذا وقعت مخطوطاتنا وتراثنا فى أيدى الفرنجة . فكانت نقطة الانطلاق فى حركة الإحياء

(الرينسانس) التي بدأ بها تاريخ النهضة الحديثة في أوروبا (١) . ب الله الثراث (حديثاً)

انشغل يوسف زيدان بمحنة التراث وسيطرت على فكره ووجدانه، فيروى لنا على أرض الواقع قضية ثقافية شغلت المثقفين لفترة ، وترجع وقائع هذه القضية إلى عام ١٩٩٣ ، حين دخلت سيارة نقل كبيرة إلى مقر الهيئة المصرية العامة للكتاب - حيث توجد دار الكتب المصرية العامرة بالذحائر من تراث مصر متمثلاً في المخطوطات النادرة وآلاف الكتب - وكانت محملة بكمية هائلة من الكتب المختلط بعضها ببعض على غير نظام . مما يَدُل على حالة الفوضى التي صاحبت تحميل العربة بهذه الكتب .. وببطء دخلت العَرَبة وألقت الفوضى التي صاحبة تحميل العربة بهذه الكتب .. وببطء دخلت العَرَبة وألقت حمولتها أمام المفرمة .. والمفرمة كما يعرِّفها يوسف زيدان ، هي آلة رهيبة ذات شفرات حادة ، تقوم بفرم الورق الزَّائد عن الحاجة والتسخ، وغير ذلك من القمامة الورقيَّة ، فتقطعة إلى حيوط رفيعة تمهيداً لحرقه، أو إعادة تصنيعه مرة أحرى بشركات الورق التي تنتج الأنواع الرديئة .

ألقت السيارة حمولتها على الأرض ، فظهر على سطح الكومة العالية بحموعة من الكتب النادرة ، تلك الكتب التي أخرجتها مطابع بولاق الرائدة قبل عشرات السنين ، وتعد اليوم في ندرة المخطوطات (فالطبعة الأصليّة من الكتاب لايمكن مقارنتها بطبعته المزوَّرة أو المصوَّرة) ومن تلك الكتب الأصليّة التي طفت مصادفة على سطح الكومة : معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ستة بحلدات) تفسير الإمام القرطبي (عدة بحلدات) كتاب السياسة لأرسطو، فهارس مخطوطات دار الكتب المصرية ، كتاب علم الدولة .. إلخ ، وبمنتهى الرِّقة ، ألقى العُمَّال

⁽١) المرجع السابق ، ص ص ٣٧ ، ٣٨ .

بذلك كله -وغيره الكثير- داخل المفرمة .. فانتهى(١) .

وكان ذلك للأسف الشديد ضمن عمليات نقل وتطوير دار الكتب، فكان التطوير المزعوم سبباً في فرم التراث وتمزيقه إلى أشلاء ورقية ، وقد دعا يوسف زيدان في هذا مقالاته إلى التحقيق في هذه الواقعة ، بشرط أن يكون التحقيق علنياً ، ولكن : لاحياة لمن تُنادى . واضطر ، ساخراً ، إلى ترديد مقولة الإمام الغزالي : وماذا يجر عليك كل ذلك ، إلا معاداة أهل زمانك، فليكن الاشتغال ياصلاح حال نفسك هو الأولى .

ولم يكن من صدى ذلك ، إلا كلمة بسيطة لرئيس الهيئة المصريّة العامة للكتاب ، ينفى فيها ، ويؤكد حرص الهيئة البالغ على الـتراث . وقد استسلم الجمع، وفترت همتهم إزاء هذه القضيَّة، وكأن ما حدث لم يحدث بالفعل، وعلى الرغم من ذلك ظل هذا المؤضّوع يُـوَرِق الدكتور زيدان إلى أن كانت الواقعة الكبرى التي يرويها لنا على النحو التالى: طيلة سنوات عديدة كانت تواجهه وقائع غريبة، ومريبة ، تَخص محتويات دار الكتب المصرية من المخطوطات . ولكنه كان يقف أمامها على بساطٍ حُسْنِ الظن (ثم اكتشف أنه كان بساط السذاجة) على حَدِّ قوله .. فكان في أحيان كثيرة يطلب مخطوطة من محتويات دار الكتب لمطالعتها ، ويقدم للعاملين هناك رقمها المذكور في المراجع ، فلا يأتي بها العاملون .. فتارة يقولون إنها في التَّرميم وتارة أحرى يقولون إن الرقسم غير صحيح ، وثالثة يقولون إنها في قِسم الميكروفيلم لعمل نسخة منها. ثم غير صحيح ، وثالثة يقولون إنها في قِسم الميكروفيلم لعمل نسخة منها. ثم

⁽۱) يوسف زيدان : المتواليات ، فصول في المتصل النزائي المعاصر (دار الأمين سنة ١٩٩٨م) ص ٧٠ وما بعدها ، حريدة الأهرام ، يوم ٢٢/ ١٠/ ٩٩٣م .

هذه الرواية - عن طريس أمين مكتبة (مصرى) كان يعمل بإحدى جامعات النفط، أنه وصَلته يوماً (من مصر) سبعة صناديق كبيرة من الكتب . و نَبَّه عليه الإخوة النفطيون تنبيها شديداً بعدم فتحها . فدفعته غريزة حُب الاستطلاع لفتحها ، إذ كان هُو المسئول عن استلام الكتب ، و لم يتلق تحذيراً من هذا النوع قبل ذلك . . فلما فتحها ، وحد فيها مئات المخطوطات .

تشكك يوسف زيدان في رواية هذا الرجل ، وعَدها حكاية خيالية نسجها خيالة ، إلى أن لاحظ أنَّ بعض اللامعين الذين يَعمَلون في بحال المخطوطات، ويتصلون اتصالاً مباشراً بمخطوطاتنا .. هُم أعضاء في مؤسسات غير مصرية، مؤسسات مشبوهة ، يقال إنها تتاجر في المخطوطات . فانتابه خاطر يتهم هؤلاء اللامعين بتهريب مخطوطات مصر إلى البلاد الشقيقة ، وغير الشقيقة، ولحسن ظنه بهؤلاء اللامعين طرد هذا الخاطر عن رأسه .. إلى أن اتضحت الرؤية الخالية من الظنون ، فقام بتفجير هذه القضية في الصّحافة المصرية وأثبت وأدّى كل التقارير والمقالات أن تراثنا قد سُرق ونُهِبَ بالفعل ، وأدّى ذلك إلى تأكيد الواقعة وأثبت أنها ليست محض افتراء وإنما هي حقيقة ملموسة .. تلك الحقيقة التي تقول :

إنه في عامي ٣٦- ١٩٦٨ كان الدكتور السيد محمد الكتاب . حيث قام بتأليف لجنة من شباب الباحثين الكتاب . حيث قام بتأليف لجنة من شباب الباحثين الملحستير ، والدكتوراة ، لحصر محتويات دار الكتب المصفاً حُصوا ماهُو على الرفوف ، فوجدوه يزيد بقليل على السبعة وسبعين ألفاً وفي عام ١٩٩٣ ، قام السيد النشار في دفاتر العهدة بدار الكتب المصرية إلا ٤٧ ألف مخطوط

فكتب ذلك في رسالته للدكتوراة .. ويعقب يوسف زيدان قائلاً (١):

ولكى يزداد الأمر وضوحاً فى الأَذْهَان ، ينبغى أن نَقُوم بعملية حساب بسيطة ، فنعرف أن الذى اختفى هو ٣٠ ألف مُجلد مخطوط (ثلاثون ألف مجلد) مع الأخذ فى الأعتبار ما يلى :

أولاً: إن الحصر الأوّل كان حَصْراً فعلياً (على الرفوف) أما الحصر الثانى فقد اعتمد على سجلات العهدة ، ولم تسمح الإدارة للباحث بإحصاء فعلى، ومنعته من رؤية المخطوطات ، مما يُفسح المحال للقول باحتمال أن يكون الموجود بالفعل من المخطوطات ، أقل مما هو مُدَوَّن الآن بدفاتر العهدة .

ثانياً: إنّ الذي يُريد أن ينهب شيئاً من مكتبة ، لا يأخذ كل ما يقع تحت يده سواء أكان غُتَّا أم ثميناً ، بل هو يختار أفضل النَّسخ وأقدمها ، وذلك ليحصل من مشتريها على أعلى سعر .. وهذا يعنى أن الثلاثين ألفاً (المختفية) هي من أفضل مقتنيات دار الكتب المصرية .

ثالثاً: إنه أجريت عملية تطوير وتحديث لدار الكتب المصرية ، وخلال هذه العملية كان يمكن تسوية الأمور - كما تم تسوية موضوع المفرمة - وكأن شيئاً لم يكن .

فالأمر إذن حَدُّ خطير .. وقد طالب يوسف زيدان بإجراء تحقيق في واقعة المفرمة فلم يحدث شئ ، كما طالب بإجراء محاكمة في واقعة احتفاء ثلاثين ألف مخطوطة قد يزيد ثمنها عن نصف مليار جنيه على حد قوله ، وللأسف الشديد لم يتم التحقيق ، و لم تتم المحاكمة وظلَّ الوضع كما هو عليه .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٧٧ وما بعدها .

وجاء الرَّد على مقال يوسف زيدان بعنوان "هَل ضاعت ألوف المخطوطات من دار الكتب .. أم هناك خطأ في الحساب " من أيمن فؤاد سيد، بصفته المكلف -آنذاك- بالإشراف على دار الكتب في مرحلة فصلها عن الهيئة العامة للكتاب ، قال :

لم يستوضح د. يوسف زيدان صحة الأُمور التي تناولها من القائمين على العمل في دار الكتب ، بل اكتفى بأن أورد معلُومات عن (شخص حكى له) أو (ما قرأه لكاتب مصرى راحل في مطبوعة مصرية) .. إلخ .

ونرى أن د. أيمن فؤاد أخذ يصوغ عباراته الدفاعيّة حتى يظهر للرأى العام أ أنهم قد ظُلموا، وأن الأمر في غاية التنظيم والدقة ، ثم يُكتشف بعد ذلك عكس ذلك تماماً، ولكن بعد وقوع الكارثة .. ومن هذه العبارات الدفاعية قوله :

إن دار الكتب المصريّة هي أقدم وأول مكتبة وطنية أنشئت في الشرق الأوسط. وعندما جمع على باشا مبارك نواة هذه المكتبة عام ١٨٧٠ من المساجد والزّوايا والمدارس وغيرها لم تصل يَدَهُ سوى إلى ٣٠ ألف مجلد (ثلاثين ألفاً) أغلبها من المخطوطات ، وأضيفت إليها فيما بعد بحموعات غنية من المخطوطات والمطبوعات ، وحتى عام ١٩٥٧، كانت فهارس دار الكتب المنشورة تجمع بين المخطوط والمطبوع ، حيث تم في هذا (الوقت) فصل المخطوطات عن المطبوعات ، وإنشاء أمانة خاصة للمخطوطات ، ولكن المخطوطات الى مخازن خاصةٍ ، ظلت محتفظة بأرقامها القديمة التي المخطوطات ألى مخازن خاصةٍ ، ظلت محتفظة بأرقامها القديمة التي كانت لها في مخزن المطبوعات . والتي ذكرتها الفهارس المنشورة ، فإذا وحدت كانت لها في مخزن المطبوعات . والتي ذكرتها الفهارس المنشورة ، فإذا وحدت الآن مثلاً مخطوطاً رقم ، ٢٥٤ (تاريخ) فهذا لايعني أن يوجد قبله ١٤٥٤ مخطوطاً ، وإنما كان هذا رقمه في هذا الفن بَين مقتنيات دار الكتب المطبوعة

و المخطوطة.

ثم ما يلبث أيمن فؤاد أن يتهم يوسف زيدان - بعدم تحرى الدقة في صحّة دعواه بأن المخطوطات قد سُرقت وانتُهبت نهباً في السنوات الأخيرة من (دار الكتب المصرية) .. ويطالبه بعناوين وأرقام هذه المخطوطات التي سُرقت وانتُهبت من الدار .. (ألا ترون كمَّ الحملاتِ والعبارات الدفاعية) .

ولم يكتف بذلك بل أشار إلى أن ما ذكره الباحث السيد النشار فى رسالته "عن الضبط الببليوجرافى للمخطوطات فى مصر" عن اللجنة التى شكلها الدكتور محمود الشنيطى من شباب الباحثين لحصر محتويات الدار مسن المخطوطات ، أنه شكّلها عندما كان وكيلاً أول لوزارة الثقافة لشئون دار الكتب .. وليس بعد إنشاء الهيئة العامة للكتاب ، كما يذكر الباحث .. (ولا أدرى ما وجه الدفاع فى هذه النقطة) ثم ينفى الدقة عن عمل اللجنة الأنها كانت تضم عدداً كبيراً من غير المشتغلين (بعَد المخطوطات) وكانت مُطالبة بإنجاز مهمتها فى أسرع وقت ممكن ، ولا يوجد الآن من أثار اللجنة سوى قرار بشكيلها وأسماء أعضائها .. أما حصيلة هذا الجرد ونتيجته فلا وجود لهما .

نقول من حانبنا : ألا يدل ذلك على الإهمال ومحاولة إخفاء الحقائق وإلا فأين ذهبت آثار اللحنة ؟! ولماذا لم تذهب معها قرار تشكيلها وأسماء أعضائها؟! . . إلى .

* * *

فماذا كان ردُّ يوسف زيدان على هذا التهويل من القضية والتسويف فيها، إلى أن يتم حصر المخطوطات في إطار تطوير وتحديث الدار ؟ لقد تناول ما أثاره أيمن فؤاد نُقطةً نقطة ، حيث قال(١):

أولاً: يقول د. أيمن فؤاد إن على باشا مبارك قد جمع سنة ١٨٧٠م ٣٠ ألف (ثلاثين ألف) مخطوطة هي نواة دار الكتب .. وأقول: إذا كانت (النواة) هي ثلاثون ألفاً فكم عدد المخطوطات التي دخلت دار الكتب طيلة السنوات التالية على إنشائها (٢٥ اسنة) مع ملاحظة أن بعد ثورة يوليو ١٩٥٧ تمت مصادرة القصور الملكية ومكتباتها الزاخرة بالمخطوطات . فإذا كان ما جمعه على باشا مبارك من المساحد والزوايا والمدارس وبالأحرى: من بعضها - هو ثلاثون ألفاً، فهل من الغريب أن يقل العدد بعد جمع ما في القصور الملكية ليصل إلى ٧٧ ألفاً .. مع مراعاة أن حانباً كبيراً من المخطوطات ، تم إهدائه خلال هذا القرن المنصرم ، وأضيف إلى رصيد دار الكتب .

ثانياً: كما يقول إننى أسوق اتهاماتى على غير أساس. وإلا فهو يطالبنى أن أَذُلهُ على عناوين وأرقام المخطوطات التى سُرقت ونُهبت من الدار .. وأقول: إن الأساس الذى أسوق اتهاماتى عليه هو الغيرة على شروة هذا الوطن ، وهو الحقائق التى تراكمت عندى طيلة السنوات الماضية. أما أن أدله على المسروق والمنهوب . فهذا أمرٌ عجيب ، فلا أدرى الصفة التى يتحدث هو وفقاً لها ، فالذى أعرفه أننا - أنا وهو - اثنان من المشتغلين بالمتراث .. ولدى ما يثبت السرقة والنهب .

ثالثاً: كما إنه يقول: إن اللجنة التي شكّلها الدكتور محمود الشنيطي، لم تقتصر على المشتغلين بالمخطوطات (وهذا يُشكك في الحصر الذي قامت

⁽١) المرجع السابق ، ص ٨٢ وما بعلها .

به) وأقول: فهل ضمّت اللحنة إذن بائعى الطماطم ؟ وهل باعة الطماطم يعجزون عن عدِّ سبعة وسبعين ألفاً من المجلدات ، أم تراهم يُخطئون فى رقم بسيط هو ثلاثون ألفاً فيسقطونها من العَدِّ ؟ أم أن حصر المخطوطات أقلُّ أهميّة من حصر الطماطم .. العجيب ، أن هذه اللجنة (المشكوك فيها) كانت تضمُّ أكبرَ نُخبةٍ من العاملين فى بحال البحث العلمى . وقد صار بعضهم اليوم من كبار أساتذة الوثائق والمكتبات بأعرق جامعات مصر . ولقد قدَّم هؤلاء (المشكوك فيهم) خدمات للتراث وللكتب . تفوق بمراحل ما قدمه غيرهم من المستثمرين الجدد فى حقل التراث وللكتب . هذا إن كان هؤلاء المستثمرون قد قدَّموا أصلاً أىّ شئ .

رابعاً: وهو يقول إن الحصر (الحقيقى) لمخطوطات دار الكتب تم فى عام ١٩٨٥ وانتهى إلى أن دار الكتب بها ٥٩،٥ عنواناً تقع فى ١٩٨٥ بحلداً أو مخطوطة . وأقول : فى سنة ١٩٨٥ كانت مالطة قد خربت ، ثم ازداد من بعد ذلك خرابها .. ولقد نشرت الجرائد طيلة السنوات الماضية، العديد من وقائع سرقة المخطوطات من دار الكتب . ومع ذلك ، فهذا الحصر - أو الجرد- المزعوم، عجيب مُدهِ ش إ إذ كيف يقع أكثر من عنواناً) فى (١٩٨١ه محلداً) مع أن المفروض أن عدد العناوين أكثر من عدد المحلدات أو المخطوطات .. صحبح أن (بعض) المؤلفات تقع فى عِدَّة مُحلدات لكن عدد هذه المؤلفات قليل جداً بالنسبة للمجاميع الخطية التى تحتوى على عِدَّة عناوين .. مثلاً ، مخطوطة دار الكتب التى تحمل رقم ٣٦٢/تصوف ، تحتوى على العناوين الآتية : الرد المتين على منتقبص العارف محيى الدين - التنبيه من النوم فى حكم مواجيد القوم - السر المختبى فى ضريح ابن عربى - بداية المريد ونهاية

السعيد - زبدة الفائدة في الجواب عن الأبيات الواردة - النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة - المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية - رد المفترى عن الطعن في الششترى - ثبوت القدمين في سؤال الملكين - رد الجاهل إلى الصواب في حواز إضافة التأثير إلى الأسباب - الملكين - رد الجاهل إلى العلم نقطة - نور الأفقدة شرح المرشدة - زيادة البسطة في بيان أن العلم نقطة - نور الأفقدة شرح المرشدة - القول الأبين في عقيدة أبي مدين - اشتباك الأسنة في الجواب عن الفرض والسنة - رفع الاشتباه عن عملية اسم الله - التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية - الصلح بَيْنَ الإخوان في إباحة الدخان - الكوكب المتلكل بشرح قصيدة الغزالي .

كل هذه الكتب في مجلد واحد ، تحت رقم واحد ، فكيف تزيد المجلدات على العناوين ؟ أضف لذلك أن هناك جانباً كبيراً من مخطوطات دار الكتب ، مُصنَّف تحت مُسمَّى الجاميع منه. مثلاً ، الجلد رقم ١٦٧/ الكتب ، مُصنَّف تحت مُسمَّى الجاميع منه. مثلاً ، الجلد رقم ١٦٧/ الكتب الذي يحتوى على الآتي : شرح بلوغ الآمال - كشف الأستار الوهمية عن جمال محيا القصيدة العينية المنسوبة لقطب الأكوان سيدى عبد الكريم السمان - المورد العذب المورود لذوى الورد في كشف معنى وحدة الوجود - شرح خمرية ابن الفارض لداود القصيرى - نفحات القرب والاتصال بإثبات التصرف لأولياء الله والكرامة بعد الانتقال لشهاب الدين الحموى - المعارف الغيبية للنابلسي - تحفة الإخوان في آداب الطريق للدردير . فكيف تكون العناوين أقبل من المجلدات ، وكيف لى أن أقنع بهذا الجرد ، الحقيقي، مع علمي بأن العناوين في أية مكتبة عطية ، تزيد على المجلدات ، عقدار الربع .. ولقد التهيت منذ فترة من فهرسة مخطوطات جامعة الإسكندرية ، فحاءت

الحصيلة النهائية للفهرس (١٦٠٠ عنوان في ١٢٠٠ بحلد) وفي مجموعة الأميرة فايزة على سبيل المثال ٥٥ بحلداً بها أكثر من ١٧٠ عنواناً فلا عبرة -إذن- بما يسمى بالجرد الحقيقي .

خامساً: كما يقول إن الحصر (الحقيقي) هو الذي يقوم به الآن في إطار مشروع تطوير دار الكتب. وأقول: هذا هو منطق ما يسميه العامة (موت الحمار) ذلك أن فهرسة دار الكتب المصرية، على النحو الذي تسير به الأمور الآن. لن تتم إلا بعد مائة سنة أو تزيد.. فصاحب التجربة الفعلية في فهرسة المخطوطات، يعرف أن فهرسة ألف مخطوطة في أفضل الظروف المتاحة لا يتم إنجازه إلا في عام أو عامين .. فما بالك بهذه الألوف الكثيرة الموجودة بدار الكتب؟

* * *

وكان لهذه القضية عظيم الأثر في نفوس وعقول كبار المثقفين والكتّاب في مصر، وكان له الأثر العظيم في نَفْسِي مما جعلني أعيد هذه القضيّة باستفاضة على مسامع المثقفين ليترسخ في أذهانهم أبعاد هذه القضيّة. لكي تظهر على السطح من حديد ويعاد مناقشتها على السّاحة الثقافية، وخاصة أنه منذ أسابيع قليلة أعلن د. شعبان خليفة في حريدة الوفد (٢٥ الحرم ٢٤٠ هـ ١١ مايو قليلة أعلن د. شعبان خليفة في حريدة الوفد (٢٥ الحرم ٢٠٠ المايو حمادي بعماية المخطوطات!

* دُور التُّراث في مُواجهة خطر العَوْلمة :

لقد شاع استخدام لفظ العَوْلَمَة Globalization في العقد الأخير من هـذا القرن .. وهو أن العالم الآن يَمُرُّ بمرحلة مختلفة جذرياً عما كان . مما يتطلب مِنْسا

سلوكاً عتلفاً اختلافاً حذرياً أيضاً ، وإلا كُنا حامدين متزمتين متحجرين . وَلاَبُدُّ أَن يَجرفنا تيار العولمة في النهاية .. فالعناصر الأساسيّة في فكرة العولمة : أزدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم ، سواء المتمثلة في تبادل السّلع والخدمات ، أو في انتشار المعلومات والأفكار ، أو تأثر أسة بقيم وعادات غيرها من الأمم^(۱) . ولابد أن نُلفت الأنظار إلى أن كثرة الكلام عن العَوْلمة في العشر سنوات الأخيرة ليس سببها نشأة الظاهرة بل نموها بمعدل متسارع نتيجة لعوامل التطور والنهضة الكبرى التي جعلت من العالم قرية صغيرة عن طريق شبكة الاتصالات المعلوماتية ، والأقمار الصناعية .. إلى .

وهذا الكلام يقودنا للحديث عن العولمة الثقافية والتي تستمد خصوصيتها من عدة تطورات فكرية وسلوكية برزت بشكل واضح خلال عقد التسعينات ، ويأتى في مقدمة هذه التطورات انفتاح الثقافات العَالميَّة المختلفة وتأثر بعضها ببعض " وهذا لايتطلب بالضرورة ذوبان الثقافات أو الحضارات في بعضها فالهدف النهائي للعولمة الثقافية هو ليس خلق ثقافة عالمية واحدة ، بل خلق عالم بلا حدود ثقافية وهذا الهدف لم يتحقق"(٢).

ولابد أن نُنبّه إلى أن هناك فارقاً بين عولمة الثقافة وثقافة العولمة، فعولمة الثقافة قد تكون انتقائية بمعنى أن تتبنى بعض السّمات والخصائص وترفض أحرى، بينما ثقافة العولمة كاسحة وشاملة .

ولا أريد أن أطيل في مسألة عولمة الثقافة حتى لا أحرج عن صلب

⁽١) أمين (د.حلال) : العولمة ، دار المعارف (سلسلة اقرأ ، عدد ٦٣٦ سنة ١٩٩٨م) ص ١٣ .

⁽٢) عبد الله (د. عبد الخالق): العولمة ، حذورها وفروعها وكيفية التعامل معها (بحلة عالم الفكر آكتوبو ١٩٩٩م) ص ٧٤ ، وما بعدها .

الموضوع وهو كيف نواحه هذا الإعصار الجارف الذي لابد من مواحهته بنفس السلوب ؟

وقد نتج عن كثير من الأبحاث والمناقشات والنّدوات وجهات نظر ثـلاث، يذكرها لنا يوسف زيدان ، في الفصل الأخير من كتابه: المتواليات ، بحوث في المتصل الرّاثي المعاصر .. فيصنّفها في: الترجّس من العولمة وآثارها المدمرة .. الرّحيب بالآفاق الممهدة التي تتيحها العولمة .. محاولة فهم هَادِئة لجوانب القضيّة فيما يمكن اتخاذه بصددها . ويضرب لنا ثلاثة أمثلة لكل واحد من هذه الآراء:

المثال على النوع الأول : الدّال على التوجّس من العولمة وآثارها يظهر فى كتاب مترجم بعنوان عالم هاك أوفيه يتعرّض المؤلف للمواجهة بين عملية العولمة التى يصطنع لها اسم (عالم ماك) المبتدّى فى : ماكدونالدز .. ماكنتوش .. إم تى فى . ومن الجهة المقابلة (الجهاد) الذى يصفه المؤلف بأنه مصطلح قوى ، يَدُل فى أبسط صُوره على الجهاد الدينى باسم العقيدة ، وهو أحد أشكال التعصب الإسلامى . وهكذا تصطخب المواجهة فى العالم المعاصر ، بين التجارة الكونية المتمثلة فى (الجهاد) من ناحية ، والعرقية المحلية المتمثلة فى (الجهاد) من ناحية ، والعرقية المحلية المتمثلة فى (الجهاد) من الناحية الأخرى .. فتضيع من وجهة نظر باربر ؛ القيم الديمقراطية .. ولا يفوته أن يقول:

" ليس هناك مكان يتضع فيه التوتر بين الديمقراطية والجهاد، أكثر من العالم الإسلامي ، حيث موئل فكرة الجهاد -وإن لم يكن بالتأكيد محتكره الوحيد .. فالإسلام لا يُرحّب بالديمقراطية وعدم

^(*) بنحابين بارير : عالم ماك ، ترجمة أحمد محمود (المحلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٨) .

الترحيب هذا يُهيئ الظروف الملائمة للإقليمية ، ومُعاداة الحداثة ، والانغلاق ، والاستبعاد ، ومعاداة الآخرين ، وهذه هي السّمات التي تشكل ما أسميتُه بالجهاد".

وعلى النقيض من وجهة النظر التشاؤمية السابقة يعطينا يوسف زيدان مثالاً ثانياً، نظرته الوردية التفاؤلية متمثلة في تقرير اللحنة العالمية للثقافة والتنمية . وهي بحموعة بحوث أصدرتها اليونسكو وتُرجمت إلى العربية في كتاب تحت عنوان : التنوع البشرى الخلاق .. يقول يوسف زيدان عن هذا الكتاب : لا نستطيع إجمال الآراء الوفيرة التي وردت ببحوث الكتاب ، بيد أن الروح العامة السارية في تلك البحوث ، تتحلى في نُصوع ووضوح مع تلك الفقرات المتناثرة بين بحوثه .. مثل :

- * إن العالم قريتنا ، فإن شَبَّ حريقٌ بأحد بيوتها ، تعرضت الأسقف التى تُظلِّلنا جميعاً للخِطر .. فيجب أن يكونَ التضامن هـو سِـمَة العصر .. (حيل ديلوز)
- * لا أُريد لدارى أن تحيط بها الأسوار من كُلِّ حوانبها ، وَأَنْ تُسد نوافذها ، أُريد لثقافة البلاد كلها أن تهب على دارى بُحرية تامة ، لكنى أرفض أن تقتلعنى إحداهما من الأرض. (غاندى)
- * إنَّ التعدديَّة الثقافيَّة هي سِمَة ثابتة من سِمات المحتمعات المعاصرة ..
 (ألفاكومارى ، رئيس جمهورية مالى)
- * نحنُ فى حاحة للعمل بينَ صفوف الشِباب ، منذ الأعمال الباكرة حداً .. وعلينا أن نُعلَّم الأطفال أن هُناك أساليبَ كشيرة للملابس وعادات الأكل ، وذلك فى أشكال مختلفة ومجتمعات مختلفة . (امبرتو إيكو)

أما وجهة "النظر الثالثة" والأخيرة فهي بتعبير يوسف زيدان: أكثر رصانة من سابقتها .. ويغلب عليها النظر البحثي المتعمق للقضية ، في محاولة ليسبر أغوارها ، تمهيداً لاتخاذ خطط عمل بشأنها .. ومثال ذلك فيما يلي كتاب بيترجران الأخير الذي تقارب عنوانه الأصلي ، مع عنوانه المترجم للعربية: ما بعد المركزية الأوروبية Beyond Eurocentrism .

ويقف بيترجران في كتابه هذا ، موقفاً مضاداً لهيمنة المركزيّة الأوروبيّة التي سعت إلى توظيف الثقافة وقراءة التاريخ وصياغة العالم وفقاً للمنظومة الأوربية بذاتها ، وكأن (أوروبا) هي وحدها : العالم ، وهو يشير في مُقدمته للترجمة العربية إلى أشكال الهيمنة – التي يتناولها الكتاب بالتفصيل – مؤكداً ضرورة النظرة المنهجية للتاريخ الإنساني ، بحيث لا ترى فيه : محرد ذيل للتاريخ السياسي القومي . أو لتاريخ الرأسمالية . . وإنما ننظر : لتاريخ العالم بوصفيه تاريخا احتماعياً تتميز داخله صيغ عديدة ومختلفة للحداثة . . وبعدما يستفيض في الكلام عن تجارب الأمم وما يظهر فيها من أشكال الهيمنة يختم الكتاب بتساؤل، برئ عميق الغور :

"ألا تكون القطيعة مع المركزية الأوروبية ، كما اقترح هذا الكتاب، إيذاناً بمولد عصر ذهبي للتاريخ الاحتماعي ، سواء داخل الأوساط الأكاديمية أو خارجها ".

وقد يُقال ، إنَّ غمة موقفاً أو وجهة نظر رابعة ، مؤدَّاها الرفض التام للعولمة. ومحانبة العالم بأسره ، وصدُّه بسور حديدًى ، أو ما يشبهه وهو فيما يرى يوسف زيدان ، موقف لا يستحق الوقوف عنده طويلاً .. إذ هو على أحسن تقدير لايدرك دلالة ما يجرى في العالم ، أو بعبارة أشد صراحة : موقف

متخلّف(١).

ونجد يوسف زيدان يفضل الموقف الشالث نظراً لأنه ينطَلِق من رؤية موضوعية حيث إنه يطرح وجهة نظر حديرة بالاعتبار من جهة .. ومن الجهة الأحرى لأنه اكثر ملائمة لموقعنا ، نحن المنتمين للثقافة العربية الإسلامية .

وهنا نطرح سؤالاً: هل التراث كله يصلح أن ندخل به عصر العولمة ؟

نسرى أن الستراث يتشكل من عناصر عِلَّة ، رأس الأمر فيها هو "المخطوطات" إذ هي الحصيلة الملوَّنة للنتاج الحضارى العربي الإسلامي ، عَبرُ قرون طويلة سبقت اكتشاف الطباعة ودخولها المنطقة العربية .. ومن هنا ارتبط البحثُ التراثي دوْماً ، بالعمل في المخطوطات : فهرسة وتصنيفاً ونشراً وتحقيقاً .

ويحدد لنا يوسف زيدان ، التراث في ثلاثة أشكال حيث يسرى ما يشكله المتراث من أهمية يتشكل من خلالها الرسيد العلمي والثقافي للأمة وهذا يستدعى اتخاذ موقف فكرى مُحدَّد من هذا المخزون التراثي وهذا الموقف من وجهة نظره لابد أن يُراعى فيه الفهم العميق للتراث والمعرفة الواعية بمكوناته، والقدرة على استشراق المستقبل ومتابعة احتمالاته وإمكاناته اللانهائية ، وتحديَّاته والإدراك العميق للتجليات المختلفة للعولمة . فإذا كان الحاضر والمستقبل العالمي يقوم على دعامة العلم وتطبيقاته المختلفة في النواحي التكنولوجية والمنهجية والمعلوماتية . فإن موقفنا من التراث ينبغي له ألا يهدر هذه الحقيقة ، ومن ثم كان تقسيمه للتراث وفقاً لهذه الأشكال الثلاثة :

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

١ - الرّاث الفاعل:

وهو ذلك الجانب الذى من شأنِهِ أن يفعل أو يُمهِّد للفعل ، فى حاضرنا ومستقبلنا .. فإذا كنا نعيش عصر العلم ، ونتهيأ لدخول والمساركة فيه ، فإن التراث (الفاعل) فى هذه الحالة هو : التراث العلمى العربى.

ويرى أن النزاث العلمى يُعد -بالنسبة لنا اليوم - عنصراً ذا فاعليّة مؤكّدة .. صحيحٌ أن بحث النزاث العلمى العربى الإسلامى لن يُقّدم لنا إجابات عن تساؤلات العلم الحالية ، ولن يصوغ مخترعات تكنولوجيّة متقدمة. ولا نظم معلُومات . لكن هذا النزاث من شأنه ، تهيئة العقول والنفوس للمعرفة العلمية - لأن العلم قبل كل شئ : منهج تفكير - ومن شأنه الإقلاع من النزعة الدونية التى تسيطر على الوعى العربى تجاه الغرب، بمعرفة مدى إسهام العقلية العربية فى صياغة العلم الغربى المعاصر ، وكيف كانت إحدى مقدماته الأساسية .. ناهيك عن الفهم الواعى لطبيعة العقلية العربية ذاتها وتطورها العلمى ، وهو فهم ضرورى للحاضر والمستقبل .

٢- المرّاث الخامل:

ونعنى به ذلك التراث الذى فقد أهميتهِ مع مرور الزمن واختلاف الأحوال الخضارية وإن كان له فى الماضى شأن عظيم أدى إلى اتساعه .. لكنه اليوم خامل بالنسبة لمقتضيات العصر . ومثاله فى التراث العربى ، مباحث السيمياء والكيمياء السّحرية .. لأن هذه المباحث اختلطت فيها المعارف الطبيعية بالرموز . والإشارات المبهمة ، والإيماءات التى لن نقع فى معرفتنا الحالية على دلالة محددة والإشارات على حد تعبيره - تراثيات فى ذمة التاريخ ، ليس من شأنها أن تفعل فعلاً فى عقلنا المعاصر ، ولا تشمر دراستها إلا من حيث كونها درس فى

التاريخ ومتحفياته الثقافية ..

٣- الرّاث القاتل:

ونعنى به الجانب من التراث الذى لايؤدى إلى تفعيل العقلية المعاصر (كما هو فى التراث العلمى) ولايؤدى إلى ضياع الوقت والجهد دون ثمار مرجُونة ، لخمول موضوعه .. وإنما يؤدى إلى ضرر بالغ ، بالتكوين الفكرى والعلمى والحضارى بوجه عام لهذه الأمة . ومن أمثلة ذلك الجانب القاتل من التراث : فنون السحر والشعوذة والتنجيم .. فهذا النوع من التراثيات ، من شأنه تخدير العقلية المعاصرة والإلقاء بها فى متاهة الخرافة ، ناهيك عن مُباعدته لها عن الواقع والروح العلمية (۱) ..

وهكذا قسَّم الدكتور زيدان هذا التقسيم (الثلاثي) الجيد للـ تراث ثـم أكـد أن نظرته للأقسام الثلاثة هي نظرة حركية دينامية ، تعاود النظـر إلى الـ تراث في ضوء مقتضيات الواقع وشروط صياغة النظرة المستقبلية .. وللوقوف أكـثر على دور التراث في مواجهة خطر العولمة ننتقل إلى النقطة التالية.

* المنهج في تناول التراث المخطوط:

يؤسّس يوسف زيدان منهجه التراثى ، منطلقاً من أننا أمة تراثية الرُّوح ، فقد امتد من ورائنا تراث طويل ظلَّ قروناً طويلة يمتد فى الزمان ، ولم يزَل ممتداً فينا .. فنحن كما يقول الإمام الشافعى : أُمَّة السند . غير أن السند غير الاستناد، وإسناد القول وإرجاعه لأصله ومصدره ، إنما يكون من باب التحري والتوثيق ، ولا يجوز من بعد ذلك الاستناد كُلية إليه ، والعيش بالكلية فيه ..

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٨٢ وما بعدها .

وإلا ، فما الذى يمكن أن يفعله النصُّ البرّائي ؟ إنه لايفعل بعصا سِمحرية ، وإنما يفعل بوعى قائله ، وبإدراك هذا القائل لما حوله . وبجعله النص ذخيرةً فيه لا كهفاً له (١) .

ويرى يوسف زيدان أن العملية التراثية قد تخلفت في واقعنا المعاصر ويعنى بالعملية التراثية ، مجموعة الأعمال الرامية إلى فهم الماضي والوعى به. سواء كان ذلك في مجال العلم أو الفيكر أو غير ذلك ؛ وهذه الأعمال ينبغى لها نظرياً أن تتوالى على النحو التالى : فهرسة المخزون التراثي المخطوط، تحقيق النصوص المهمة ونشرها بطريقة علميَّة ، دراسة التحليات التراثية المتعددة بغرض الفهم وتطوير ما يصلح منها للتطور .. لكن ما يحدث اليوم ، فيما يخص التراث العربى، يتخذ صورة عكسية إذ يسارع مفكرونا في إصدار الأحكام على التراث العربى ، وتقديم رؤى وقراءت للتراث ، دون الاعتماد في ذلك على (النص المحقق) ومن قبله (فهرسة المحاميع الخطية) ويتعجب قائلاً : ولا أدرى حقاً ، كيف تتم قراءة تراث لم ينشر منه سوى خمسة بالمائة من مجموعه ، والمنشور لم يعتمد على رؤية شاملة للخريطة التراثية التي تظهرها الفهارس (٢) .

وبذلك يكون التوفيق فى فهم الهويَّة الثقافيَّة والتراثية لنكون محصنين ضد رياح العوُّلة الآتية من الغرب .. فعلينا ألا ننظر إلى تراثنا وكأنه عبارة عن تماثيل من أحجار صمَّاء مُصمتة غايتنا منه المشاهدة فقط .. ونعرض فيما يلى تناول يوسف زيدان للتراث المخطوط .

⁽١) يوسف زيدان : بحث بعنوان (الانتقال بالنراث : من النص إلى الخطاب) ٢/١ .

⁽٢) يوسف زيدان : بحث بعنوان (التراث والتكنولوجيا ، آفاق مشتركة) ص ٧ وما بعدها .

أ - فهرسة المخطوطات:

الفهرسة بحال هام من بحالات الاهتمام بالنراث المخطوط ، وتنطلب الفهرسة من المفهرس ، ثقافة واسعة ، ومعرفة بعدّة علوم مساعدة ، مثل علم الخطوط ، وعلوم الببليو جرافيا وغيره ، لأنها تركز على وصف المخطوط، وصفاً علمياً دقيقاً ، من الناحيتين : الخارجية (المادية) ، والداخلية (الفكرية).

وتتمثل البيانات المادية في نوع الخط ولونه، والتذهيب ، والزحرفة، وعدد الأوراق ، والمسطرة (عدد الأسطر في الصفحة ، والمقاس بالسنتيمتر (للورقة وللجزء المكتوب منها) ، وإذا كتبت بأقلام مختلفة ، وإذا كانت النسخة بخط المؤلف أو منقولة عن نسخة المؤلف أو بخط أحد العلماء أو تلاميذ المؤلف فيحب الإشارة إلى ذلك ، بالاضافة إلى عدد الأجزاء أو الجلدات ..

أما البيانات الفكرية فتنحصر في تحقيق عنوان المخطوط ، وتوثيق اسم المؤلف ، ومعرفة ما إذا كان قد طبع أم لا ، والاهتمام بتاريخ الميلاد والوفاة للمؤلف ، أو العصر بالتقريب ، واسم الناسخ للمخطوط ، وتاريخ النسخ ومكانه ، بالاضافة إلى البداية والنهاية للمخطوط (۱) .

ويتضح مما سبق ، أن فهرسة المخطوطات ليست أمراً سهلاً ، فهي تختلف

⁽١) راجع تفصيلات ذلك في :

⁻ خليفة (د. شعبان) والعايدى (محمد) : الفهرسة الوصفية للمكتبات المطبوعات والمحطوطات ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٨٠م ، ص ٢٢٣ ، ص ٣١٦ .

⁻ سيد (د. أيمن) : الكتباب العربي المخطوط وعلم المخطوطات ، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧م، ص ٥٣٣ وما يعدها .

⁻ أبو هيبة (عزت ياسين) : المخطوطات العربية ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٩م، ص ٢٦ وما بعدها .

تماماً عن فهرسة المطبوعات ، وتحتاج ثقافةً متميّزةً ، ومراناً طويلاً، وحبرةً ، وذهناً متفتحاً يقطاً إلى كل كبيرة وصغيرة بالمخطوط .

وقد أكد يوسف زيدان مشقة العملِ بالفهارس ، بقوله : إن الفهرسة واحدة من أكسر الأعمال مشقة ، وأقلها بحداً ؛ فالجهد المبذول فى فهرسة المخطوطات ، لايعرفه إلا من عانى هذا الأمر وعاينه .. ومع ذلك فالمفهرس دائماً فى مأزق ، فقد يغوص فى ركام المئات من النسخ الخطية، ينفض عنها الغبار ، ويتلمس الإشارات الذالة على عنوان المخطوطة ومؤلفها و وتكون المخطوطات بلا أغلفة فى كثير من الأحيان - ولايسلم المفهرس على الرغم من كل هذه المتاعب التى تواجهه، من الانتقادات وتصيد الهفوات .. لهذا انصرف العاملون فى حقل التراث عن الفهرسة رغم يقينهم أنها عملية لاغنى عنها ؛ بل لا يمكن العمل فى التراث إلا ابتداء بها ، فهى حلى حد قوله - بمثابة إعداد المنزل للإقامة ، وتجهيز مادة البحث ، واستخراج المطمور إلى النور .

وللفهرسة لوازم ومقتضيات لابد منها ، ولا يمكن الاستغناء عنها، وآلية عمل يوسف زيدان في فهرسة المخطوطات تمر بعدة مراحل حددها لنفسه وفقاً لما يلي :

أولاً: تحديد عنوان كل مخطوطة ، بدقة ، وتوثيق هذا العنوان ، وضبطه ، والإشارة إلى ما يتداخل فيه من كلمات بوضعها في الفهرس بين الأقواس والتعليق الهامشي عليه كلما اقتضت الضرورة ، أو وجبت الإشارة إلى مخطوطات أخرى ذات صلة بعنوان المخطوطة المفهرسة .

ثانياً: تحديد مؤلّف المخطوطة ، وتوثيقه ، وإيراده على نُسُق واحد، كالتالى: اللقب ، الكنية ، الاسم ، النسبة ، تاريخ الوفاة ، ثم المراجع والمصادر

الخاصة به وبمخطوطاته (خاصة : كشف الظنون / إيضاح المكنون/ هدية العارفين / معجم المؤلفين / تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان) .

ثالثاً: ذكر بداية المخطوطة (مع الاهتمام بذكر الحمدلة بالذات ، لأنها بمثابة البصمة التي لا تتكرر) وذكر الفقرات الأحيرة من المخطوطة مع الإشارة إذا ما كانت المخطوطة المفهرسة ناقصة من أولها أو آخرها، أو إذا كانت نسخة أحرى من مخطوطة فهرست من قبل .

رابعاً: الوصف المادِّى للمخطوط، ويشتمل على الحالة العامة للمخطوطة، ونوع الخط الذى كتبت به، واسم الناسخ، وسنة النسخ، بالإضافة إلى النواحى المادية الأخرى، كنوع الورق، والتملكات، والسماعات، والإجازات المدونة على المخطوطة ثم عدد الأوراق، والمقاس الفعلى للورقة، وعدد السطور في كل صفحة.

خامساً: ذكر رقم حفظ المخطوطة ، بحسب أسلوب الحفظ المتبع فى المكتبة الأصلية ، مكتبة حامعة الإسكندرية ، مكتبة رفاعة الطهطاوى، مكتبة بلدية الإسكندرية .

سادساً: تصنيف كل مخطوطة تصنيفاً علمياً دقيقاً ، بقطع النظر عما تم تصنيفه بالمكتبة الأصلية ، ليكون التصنيف أكثر دقة ، وبالتالي أكثر تيسيراً أمام الباحثين والناظرين في الفهرس .. إذا ما أرادوا الوصول إلى علم بعينه ، يكون -بذاته- بحال اهتمامهم .

ويمكن أن نَحرجَ من فهارس يوسف زيدان بنموذج يحتذيه في عمله أو "بطاقة فهرسة" كالتالى:

	الرقم المسلسل – عنوان المخطوط
تاريخ الوفاة	المؤلف
	مصادر المخطوط ومؤلفه
	أولها :
	آخرها:
ط ، سنة النسخ ،	وصف النسخة ، الناسخ ، نوع الخ
رة المقاس	عدد الأوراق المسط
موضوعها :	
. رقم الحفظ: /	

ونورد نص فهرسته لمخطوط "أم البراهين" وكذلك "إيضاح المبهم .." مكتبة رفاعة رافع الطهطاوى كنموذج لدقة عمله وتحريه تحقيق العنوان، وجمع المخطوطات ذات العنوان الواحد معاً .

نص ما ورد لفهرسة لمخطوطة أم البراهين بفهرس رفاعة الطهطاوى الجنوء الأول من صفحة ١٥١ .

١٢٣ – أُمُّ البَرَاهِينِ. (السنوسية)(١)

للسنوسي (أبي عبد الله محمد بن يوسف) المتوفي ٩٥ ٨هـ .

(كشف الظنون ص ١٧٠، بروكلمان ٣٥٢/٢ ، معجم المؤلفين ١٣٢/١٢) أولها : الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، اعلم أن الحكم العقلى ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز ..

آخرها: نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا، وأحبتنا، عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة، عالمين بها .. والحمد الله رب العالمين .. تمت.

نسخة حيدة ، كتبها على التيلاوى، بقلم نسخى بديع، سنة ١١٤١هـ.، مشكولة ، مفككة، مؤطرة بماء الذهب .

۱۲ ق ۱۸×۲۰٫۵ سم

موضوعها : علم الكلام رقم الحفظ : ££ / توحيد.

٢٤- نسخة ثانية

تتفق في أولها وآخرها مع سابقتها.

نسخة حيدة ضمن مجموعة ، كتبها أوغلى شاكر، بقلم معتاد، في القرن الثالث عشر الهجري تقديراً، مؤطرة .

٥ ق ٢٠ س ٢٠ ا٣×١١سم

(۱) أم البراهين أو السنوسية: رسالة في العقائد والتوحيد، شرحها مؤلفها كما شرحها الكثيرون من اللاحقين عليه ، وعلى الشروح حواش وتقييدات الاتحصى.. انظر فيما يأتى: إيضاح طريق الناجين في شرح أم البراهين، لعلى الحنفي، تحت رقم ٢٨/توحيد، تقييدات على أم البراهين ، للسنوسسي، تحت رقم ٢١/توحيد - خاشية على كفاية العوام ١٦/ تصوف - حاشية على كفاية العوام ١٦/ تصوف - حاشية على شرح الهدهدى ٣٠/توحيد ..الح .

رقم الحفظ: ٣٦ / توحيد.

1 ٢ 0 - نسخة ثالثة (١)

أوفه : بسم الله .. هذه عقيدة في التوحيد، فمن عرف معانيها، نفت عنه التقليد، ويعرف ربه أنه فعال لما يريد .

آخوها: وكثرة المطالعة فيها .. فمع صغر حجمها، ألفاظها فيها من المعانى، ماليس يوجد في غيرها من العقائد الطوال .. وكان الفراغ.

نسخة حيدة ضمن مجموعة ، كتبها حسن العارف بن محمــد حمــزة الخضـرى المالكي، بقلم معتاد، في القرن الثالث عشر الهجرى تقديراً .

۷ ق ۲۱ س ۲۱ ×۲۰ سم

رقم الحفظ: 9 / مجاميع.

177- نسخة رابعة^(٢)

تتفق في أولها مع سابقتها

آخوها: فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها، مستحضراً لما احتوت عليه من عقائد الإيمان ، حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه ، فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب، إن شاء الله تعالى .. كمل كتاب السنوسي .

نسخة حيدة ، كتبت بقلم مغربي بديع في القرن الثالث عشر الهجري تقديراً، مشكولة، فواصل ملونة .

۱۰ ق ۱۳ س۱۳ مید ۱۰ ق ۱۰ ق م الحفظ : ۲۰ میع.

⁽١) العنوان في المخطوطة : مقدمة في التوحيد .

⁽٢) العنوان في المخطوطة : الحكم العقلي .

وهذا نص ما ورد بصفحة ١٦٣ من فهرسة يوسف زيدان لجموعة مخطوطات رفاعة الطهاوى الجزء الأول

١٤٢ - إيضاحُ الْمُبْهَمِ من مَعَانى السُّلَّمِ (= السلم المرونـق فـى علـم المنطق ، للأَخْضَرى)(١)

للدَّمَنْهُورى (شيخ الأزهر أحمد بن عبد المنعــم بــن يـــوسف) المتــوفـــــى ١٩٢هـ.

(إيضاح المكنون ١٥٦/١ ، بروكلمان ٤٩٨/٢ ، معجم المؤلفين ٣٠٣/١ أولها : الحمد الله الملهم للصواب .. وبعد ؛ فيقول الشيخ أحمد الدمنهورى بلَّغة الله الآمال، ورزقه التوفيق في الأقوال والأفعال: قد سألنى بعض الطلبة المبتدئين، أن أشرح سلم المنطق، شرحاً يكون في غاية اللين .

آخرها: والبدر اسم القمر ليلة أربعة عشر يوماً من الشهر العربي، والدحما جمع دجية وهي الظلمة؛ وهذا آخر ما أردنا كتابته .. تم .

نسخة حيدة ، كتبت بقلم نسخى، في القرن الثالث عشــر الهجــرى تقديــراً،

(١) السلم المرونق، أرجوزة في المنطق، للأخضري (صدر الدين عبد الرحمن بن محمد بن عامر، المتوفى ٩٨٣) مطلعها :

أحمد الله الذي قد أخرجا نتائج الفكر لأرباب الحجا

انظر فيما يأتى: السلم المرونق، مخطوطة رقم ٨٩/تصوف -شرح على السلم المرونق، للاخضرى // منطق - شرح السلم، للولالي ٢٤/ منطق - شرح السلم، للباجورى ١٣/ منطق- حاشية على شرح الأخضرى للسلم، لقدورة ٢١/ منطق- حاشية على شرح السم، للسلم، للملوى ١٠/ منطق- حاشية على شرح السلم، للصعيدى ١٨/ منطق- حاشية على شرح الله على للسلم، للصعيدى ١٨/ منطق- حاشية على شرح اللوى للسلم، للصيان ٥، ٨/ منطق (نسختان).

مشكولة .

١٩ س

۱٤,0×۲،

۳۷ ق

موضوعها : منطق .

رقم الحفظ: 9 / منطق.

ونعود إلى النظر في منهجيات الفهرسة فنحد د. صلاح الدين المنحد يصنف الفهارس في نوعين : فهارس بسيطة أو فهارس مفصلة ، ويرى د. أيمن أن الفهارس الخاصة بالمخطوطات العربية يمكن تصنيفها في أنواع ثلاثة هي :

١ – فهارس موجزة .

٢- فهارس متوسطة الشرح .

٣- فهارس مفصلة .

ونرى على ضوء ذلك ، أن فهارس د. يوسف زيدان يمكن أن تصنف على أنها فهارس متوسطة الشرح ، لعدة أسباب :

- ١- إنه يغفل ذكر إذا كان المخطوط طُبع أم لا .
 - ٧- إذا كان المخطوط محققاً لايذكر ذلك .
- ٣- لا يورد في وصف المخطوط ، العناوين المختلفة للمخطوط .
- ٤- لا يحيلنا إلى المخطوطات الأخرى من نفس العنوان بفهارسه أو فهارس غيره.

ونذكر بعض الأمثلة الدالة على ما سبق قوله ؛ من فهرس مخطوطات جامعة

الإسكندرية ، الجزء الثاني :

١- نحد في صفحة ٦٨ ، تحت رقم ٨٠٩ ما يلي :

٩ . ٨ - شرح مشكلات الفتوحات المكية ، لابن عربي

للحيلي (قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم ، المتوفى ٨٢٦ هـ .

وهذا المخطوط قد حققه يوسف زيدان بنفسه -و لم يذكر ذلك- وطبع منه طبعتان ، أولها عن دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢ .

۲- نجد في صفحة ۳۷۷ ، تحت رقم ۱٤٠٥ ما يلي :

٥ ، ٤ ١ - النادرات العينية في البادرات الغيبية

للحيلي ...

وهذا المخطوط قد حققه بنفسه أيضاً -ولم يذكر ذلك- وكان ضمن رسالته للماحستير وطبع عن دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨م .

٣- نجد في صفحة ٣٦٣ ، تحت رقم ١٣٧٩ ، ما يلي :

١٣٧٩ - المنقد من الضلال

للغزالي (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد) المتوفى ٥٠٥هـ.

وهذا المخطوط طبع عدة طبعات -ولم يذكر ذلك- أحداها بتحقيق د.عبد الحليم محمود ، عن دار الكتب الحديثة، القاهرة ، بدون تاريخ.

* *

وعلى الرغم من ذلك، فقد قدم لنا د. يوسف زيدان عدة فهارس متميزة،

حصر فيها آلاف العناوين من تراثنا الججهول ، وقدم لنا في مقدماتها مادة معرفية مهمة تهم كل القراء عامة ، والمثقفين خاصة . أما العرض النقدى لكل فهرس على حده، فليس هنا موضعه .. ويكفى يوسف زيدان أن جهده سوف يظل مثالاً يُقتدى ، ومرجعاً لمن يعشق النزاث المخطوط أو يدرسه .

ب- كيفية عرضه للزاث المخطوط:

إن عرض المخطوطة وتلخيصها والتعرف بها أو شرحها، هو أمر يلزمه قراءة النّص قراءة متأنية سواء كان في أصله المخطوط أو كان مطبوعاً، شم تحديد المنهج أو الإطار العام للشرح أو التعريف أو التلخيص. فقد يكون الشرح ممزُوجاً بالنص المشروح، أو يكون بطريقة (قال، أقول) أو يكون شرحاً للمواضع المستفاقة والتعريف قد يُركز على المؤلّف خاصة إذا كان غير مشهور وقد يركز على النقاط الواردة فيه. والتلخيص قد يكون للكتاب كله. أو لفصول وأبواب فيه، وقد يحافظ على لغة النص الأصلى ومفرداته وطريقة سردة . أو يعيد كتابته على جهة الإيجاز مستلخصاً أهم النقاط التي وردت فيه.

وقام يوسف زيدان في كتابه "النراث المجهول" بالتعرُّض لثلاثين مخطوطــة ، متنوعة الفنون كما يلي :

عدد المخطوطات	الفن
٦	طب
٥	فلك
£	أدب

Y	عسكرى
· Y	كيمياء
۲	تصوف
۲	أصول دين
۲	فلسفة ومنطق
١	تاريخ
١	جغرافيا
١	سير وتراجم
١	موسوعات
١	طبيعة

والنظر للجدول السابق ، يؤكد مدى اهتمام يوسف زيدان بالمخطوط الطبى العربي الإسلامي نحاصةً ، والجد والاشتغال بهذا الفن تحقيقاً أكثر من غيره من الفنون .

ونعرض من كتابه (النزاث المجهول) مثالين ، لكى نبين منهجه في عـرض وتعريف المخطوط:

المثال الأول ، لمخطوطة طبيَّة بعنوان :

(بُستَان الأطباء وروضة الألبَّاء)(١)

لابن المطران.

(١) النزاث الجهول ، ص ٣٧ وما بعدها .

ففى البداية يبدأ عرضه لتاريخ الطب عند العرب والمسلمين والذى يمتد طيلة عشرة قرون من الزمان أو يزيد .. ثم يتعرض بعد ذلك للتعرف على المخطوطة وبيان قيمتها النزاثية حيث يصنفها ضمن (الجاميع الطبيّة) والتى ظهرت في القرن السادس الهجرى (الثاني عشر الميلادي) . وتعد المخطوطة على حد قول يوسف زيدان ، واحدة من أكثر الجاميع الطبية طرافة وتشويقاً. ويورد قاعدة علمية قد أوردها ابن المطران وهي : "ينبغي للطبيب أن يكون، إذا قدم على مداواة قوم في بلد ، أن ينظر في وضع المدينة ومزاج الهواء الحيط بها ، والمياه الجارية منها ، والتدبير (الغذاء) الذي يستعمله قوم دون قوم، فإن هذه هي الأصول ، ثم من بعدها : النظر في سائر الشرائط".

ثم بعد ذلك يقف عند التعريف بشخصية المؤلف قائلاً:

والمؤلف "موفق الدين بن المطران" من أشهر الأطباء العرب في القرن السّادس الهجري ، أصله من دمشق وبها تعلم الطب على يد الطبيب الشهير "أمين الدولة ابن التلميذ" المتوفى ٢٠٥ه ، ثم مارس العلاج في البيمارستان (المستشفى) الكبير بدمشق ، حتى وفاته سنة ٥٨٥ هـ ، وقد ترك إلى جانب "بستان الأطباء" مجموعة أحرى من المؤلفات ، منها : المقالة الناصرية في التدابير الصحية - آداب طب الملوك - كتاب على مذهب "دعوة الأطباء " لابن بطلان ..

وكل هذه المخطوطات، لم يُنشر منها شئ إلى اليوم رغم مكانة صاحبها المرموقة في تاريخ الطب العربي .

ثم يقوم يوسف زيدان ببيان ما يحتوى عليه الكتاب من معلومات طبية. وطرائف علاجية وتراجم الأطباء السابقين على ابن مطران ، وفيه أيضاً ما

لاحصر له من أقوال الحكماء وتعريفات المصطلحات والحكايات الشائقة، ويورد من ذلك بعض الأمثلة . ثم يلحق بهذا الشرح والتعريف بالمخطوطة صور لأصل المخطوطة ..

المثال الثاني : لمخطوطة كيميائية بعنوان :

(جامع الأسرار)⁽¹⁾

للطغرائي

يبدأ شرح المخطوطة والتعريف بها عن طريق صاحبها .. فهو: فخبر الكتّاب أبى إسماعيل الحسين بن على بن محمد بن عبد الصّمد ، الأستاذ ، الوزير ، الطغرائى (ولد سنة ٤٥٣هـ بأصبهان ، وتوفى ١٥هـ) ولقب الطغرائى مستمد من كلمة (طُغراء) وهى الطّرّة التى كانت تُكتّب فوق الرسائل مُتضمنة البسملة ، حيث كان الطُغرائى يقوم برسمها وكتابتها بخطه الذى عُدَّ آيةً فى الجمال . وقامت شهرة الطغرائى على كونِهِ صاحب القصيدة المشهورة المسمّاة "لامية العجم" قياساً على "لامية العرب" للشنفرى. والتى يقول مطلعها (من بحر البسيط) :

أَصَالَةَ الرَّأِي صَانَتَنِي عَنِ الْخَطَلِ وَحَلَيْةُ الْفَصْلُ زَانَتَنِي عَنِ الْعَطِّلِ

وقد توفى الطغرائي مقتولاً بأمر السلطان محمود السلجوقي، وقد كان الطغرائي وزيراً لأخيه مسعود ..

ثم يحدثنا يوسف زيدان بعد ذلك عن الطغرائي ، لابوصف شاعراً بحيداً، وإنما من حيث هو واحد من أشهر الكيميائيين العرب ، أو -كما يقال لهم-

⁽١) المرجع السابق ، ص ٨١ وما بعدها .

أهل الصنعة .. إذا كان الطغرائى ، على ما يشير الذهبى فى (سير أعلام النبلاء) ذا باع طويل فى هذه الصنعة حيث وضع الطغرائى عِدَّة مؤلفات فى الكيمياء - لاتزال مخطوطة - منها : مصابيح الحكمة ومفاتيح الرَّحمة فى الكيمياء ، كتاب الرَّد على ابن سينا فى إبطال الكيمياء ، حقائق الاستشهاد والإرشاد للأولاد، رسالة إلى مارية بنت سايه الملكى القبطى فى الكيمياء ، قصيدة بالفارسية ، وشرحها بالعربية فى الكيمياء ..

ثم يصف المخطوطة ويبين لنا أن هناك عِدَّة عناوينَ لهذا الكتاب أو المخطوط (جامع الأسرار وتراكيب الأنوار في الإكسير) وعلى الغلاف الخارجي للمخطوطة "جامع الأسرار". وفي الورقة الأخير نرى عنوان "التقريب في معرفة التركيب" ولعل هذا العنوان الأخير هو عنوان الجزء الثاني من الكتاب الذي يقع في جزأين ويرجع سبب تعدد الأسماء إلى رغبة المؤلف أحياناً ، وأحياناً أحرى إلى تصرف النساخ.

ثم يورد النسخ الموجودة من مخطوطة الطُغْرائى "جامع الأسرار" وهى نسختان إحداهما فى دار الكتب المصرية بالقاهرة ، تحت رقم ٧٣١/طبيعة، والأخرى بنفس الدار تحت رقم ١٦٩/ طبيعة .. وقد اعتمد يوسف زيدان فى شرحه للمخطوطة على النسخة الثانية .

وبعد ذلك يقودنا إلى التعرف إلى ما تضمنَهُ المخطوطة ، يقول :

تدخل بنا هذه المخطوطة إلى عالم طريف هو عالم "الصنّعة" أو تحويل المعادن الخسيسة إلى الذهب والفضّة، ولقد كان لتلك المحاولات أكبر الأثر في تطورُّر علم الكيمياء ، فعبر محاولات لاحصر لها للوصول إلى هذه الغاية البعيدة ، توصل العُلماء المشتخلون بالصنعة إلى معرفة الكثير عن تركيب العناصر

وتفاعلاتها الكيميائية وخصائص المركبات.

وقد أحذ الطغرائي في بيان العمليات الكيميائية المعقدة ، الرَّامية إلى تحول المعادن ، لكنه يجعل لكل مادة رمزاً معيناً لا يعرفه إلا هو، وبعض تلاميذه ، حفاظاً على أسرار هذه الصناعة .. وقد صرَّح الطُغرائي في مرات عديدة بأنه تمكن من تحويل المعادن إلى الذهب والفضة . ومن أشعاره الموحية بذلك (من الطويل) :

ولولاً مُلُوك الجورِ أَصْبَحتِ الحصَا لَدَىٌّ إذا ما شَئِتُ درًّا وياقُوتا

ثم يورد نماذج من المخطوطة .. وبذلك يكون قد ألَمَّ بكل حزئيات المخطوطة وعارضاً لبعض حزئياتها .

ونكتفى بهذين المثالين حيث بيّنا من خلالهما كيفيّة شرح أو التعرُّف على المخطوطة والمنهج الذي سلكه يوسف زيدان في ذلك ..

جـ- تحقيق المخطوطات :

إن كلمة "تحقيق" تدور لغوياً حول إحكام الشئ وصحته ، والتيقن ، والتثبت ، والاشك أن هذه المعانى لها ارتباط وثيق بالمدلول الاصطلاحى، ويعرف "عبد السلام هارون" علم التحقيق بأنه علم يقصد به بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة .

فالكتاب المحقَّق هو الذي صَحِّ عنوانُه ، واسم مؤلفه ، وضُبط نصُه أو متنه، وكان أقربَ ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه .

وكلمة "تحقيق" هي أكثر المصطلحات شيوعاً في وقتنا المعاصر ، وقد استعمل بعض الدارسين ألفاظاً أحرى مثل: قرأه وشرحه (محمود محمد شاكر)

تحقيق وشرح (أحمد محمد شاكر) ، حققه وضبط غريبه وعلّـق حواشية (الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد) ، ومن المرجح أن أحمد زكى باشا هو من أوائل من كتب عبارة "تحقيق" واهتم بجمع النسخ الخطية (١) ، ويستخدم يوسف زيدان "دراسة وتحقيق" وكذلك "تحقيق وتقديم".

والمؤلفات التي أهتمّت بتناول قواعد تحقيق النصوص ، قد أجمعت على أن واحب المحقّق ، هو ما يلي (٢) :

١- جمع الأصول الخطية ، والمفاضلة بينها لأحتيار أفضلها (بخط المؤلف، قُرِأت عليه ، نُسخت في عهده أو عهد قريب منه)

٧- المقابلة بين النسخ وضبط النص.

٣- التعليقات والهوامش.

٤- الفهارس التحليلية والكشافات .

٥ - مقدمة التحقيق (ومقدمة التحقيق لها أهمية كبيرة ، حيث يذكر بها قيمته وأهميته المعرفية والعلمية ، وسبب تحقيقه ونشره ، وتناول مؤلف الكتاب،

⁽١) عسيلان (د. عبد الله بن عبد الرحيم): تحقيق المخطوطات ، بين الواقع والمنهج الأمثـل (مكتبـة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ١٩٩٤م) ، ص ٣٥ وما بعدها .. وكتابه خلاصة مراجع قيمة نذكر سنها:

⁻ أصول نقد النصوص ونشر الكتب، برحستراسر، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩.

⁻ تحقيق النصوص ونشرها ، عبد السلام هارون ، ط٤ مكتبة الخانجي القاهرة ، ١٩٧٧.

⁻ تحقيق النزاث العربي ، د. عبد الجحيد دياب ، المركز العربي للصحافة ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

⁻ المخطوط العربي ، د. عبد الستار الحلوجي ، الرياض ، ١٩٧٨ .

⁻ مناهج تحقيق النزاث ، د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

⁽٢) ليمن فؤاد : مرجع سابق ، ص ١٤٥ وما بعدها .

والمخطوطات التي أعتمد عليها في تحقيق النص ، والمنهج المستخدم في التحقيق) .

٦- ثبتُ المصادر والمراجع .

* * *

وقد اهتم يوسف زيدان بوضع تلك القواعد موضع التنفيذ الدقيق الواعي، ولكنه اختلف عن المعيار الذي وضعه صلاح المنجد الذي يرى أن تحقيق النص، غايته تقديم المخطوط صحيحاً كما وضعه مؤلفه دون شرح .. وبالاشك أن "المنجد" قد جانبه الصواب في رفضيه الحواشي والشروح بضفة عامة، فالعبرة باحتياج النص لتلك التعليقات . وهذا ما قام به يوسف زيدان في كثير من تحقيقاته ، فقد قدم لنا تعليقات تعين القارئ على فهم متن النص المحقق ، وتيسر له مواصلة قراءة النص ، وحقق ذلك في تحقيقاته الصوفية والعلمية . ونورد بعض الشواهد على ما سبق قوله :

. (أ) يقول الجيلى^(١) :

فكانت كعنقا مغرب وصفةً وما

حوت غير ذاك الوصف منها البقائعُ

ويعطينا يوسف زيدان في الهامش التعليق التالى :

عنقاء مغرب: يقصد العرب بالعنقاء الشيئ المجهول أو المستحيل، وتعنى العنقاء عند الصوفية معان مختلفة ، فهى عند ابن عربى: الهواء اللذى فتح الله به أحسام العالم .. ويقول القاشاني: إن العنقاء في الاصطلاح الصوفي كناية عن الهيولي، لأنها لا ترى كالعنقاء ، ولاتوجد إلا مع الصورة فهي معقولة ...

⁽١) قصيدة النادرات العينية (دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٨) ص ١١٧ وهامشها .

(ب) يقول علاء الدين القرشي (ابن النفيس)(١):

"... فلا يُزاد في كتب الحديث ما يُتوهم أنه من المن ، مثل : النُّكُت والحواشي التي يقصد بها تفسير لفظ ..".

و يعطينا يوسف زيدان في الهامش التعليق التالى : النكت ، جمع نكتة، وهي كل دقيق من القول . ونكت : أشار (لسان العرب ، ٢١٤/٣)

وكما نرى، هى تعليقات هامة للقارئ .. والأمثلة على ذلك عديدة فى أعمال يوسف زيدان ، فمن أراد المزيد فلينظر فى كتبه المحققة .

وإذا كنا قد أوردنا فيما سبق القواعد العامة للتحقيق ، فإننا فيما يلى نذكر "منهج التحقيق وخطواته" كما التزم به يوسف زيدان وألزم نفسه به فى مقدمات تحقيقاته :

٢ - حصر المخطوطات :

الخطوة الأولى في التحقيق، تتمثل في محاولة حصر أكسبر عدد من مخطوطات الكتاب، المراد نشره ، من خلال التنقيب في فهارس المكتبات الخطية، والمكتبات الخاصة ، ثم أختيار أفضل النسخ التي يمكن الحصول عليها.

ونجد يوسف زيدان في تحقيقه لكتاب "عبد الكريم الجيلي" ، شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي ، يعثر على أحدى عشرةٍ نسخة مخطوطة ، ويعتمد على ثلاث منها(٢) .

⁽١) المختصر في علم أصول الحديث النبوى (الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩١) ص ١٧٠ وهامشها.

⁽٢) راجع له : قصيدة النادرات العينية ، منهج التحقيق النقدى ، ص ٩ وما بعدها .

⁻ فوائح الجمال ، منهج التحقيق ، ص ١١٣ وما بعدها .

٢ - المقابلة بين النسخ:

المقابلة بين أفضل النسخ التي يمكن الحصول عليها من أحل "استخراج النص المحقّق حالياً من أغلاط النساخ ، تلك الأغلاط التي تأتي من سهو كل ناسخ، أو تدخله في النص بالتعديل وفقاً لما يراه هو"(١) . وهنا تتم عدة عمليات كما نرى ، هي صلب التحقيق وهي :

- استخراج النص سليماً من الأخطاء كأقرب ما يكون إلى ما كتبه المؤلف نفسه .
 - تعديل الإملائيات وكتابتها بالأسلوب المعاصر .
 - وضع الفواصل والنقط وتقسيم الفقرات بشكل يسهل مطالعتها.
 - وضع عناوين جانبية للموضوعات ، إذا كانت ضرورية .
- التمييز بين النص والشرح بواسطة بنط الخط في المصنفات القائمة على الشرح .

٣- الهوامش والفهارس:

الهوامش تضم اختلافات النسخ والألفاظ التي استبعدت من المتن عندما يتم الأفضل ، كما يحتوى الهامش على تخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة الواردة في المتن ، بالإضافة إلى التعريف بالأعلام المذكورين فيه، والتعليقات الضرورية ، والتعريف بالمصطلحات .

أما فهارس التحقيق فهي تشمل: فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

الشريفة ، فهرس الأعلام ، فهرس المصطلحات ، فهـرس قوافـى الشـعر ، ويمكـن وضع فهرس للأماكن والبلدان إذا كان هناك ضرورة لذلك.

ویثیر د. عسلان (۱) مشکلة إعادة تحقیق ما سبق نشره محققاً ، ویسری أن لذلك ضرورات منها :

١- أن يكونَ المخطوط قد نُشر دون أية مراعاة لأصول التحقيق .

٢- أن يكونَ الكتاب قد نُشر على مخطوطة واحدة سقيمة أو أكثر ، ثم ظهرت نسخ جيدة .

٣- أن لا تكون صحيحةً في العنوان أو التعليقات والتصحيحات.

٤ - اهمال مقدمة التحقيق التي تشمل التعريف بمؤلف الكتاب وبكتابه .

وبسبب عدة ضرورات مما سبق ذكره ، قدم يوسف زيدان تحقيقات لنصوص سبق نشرها ، هي :

١- فوائح الجمال وفواتح الجلال لنحم الدين كبرى .

٢- حي بن يقظان لابن طفيل .

وقد قدّمنا عرضاً لكتاب فوائح الجمال مبينين ضرورات نشره ، فكان بما قلنا فيه (۲) :

لم يكن اسم الصوفي: نجم الدين كبرى (٥٤٠-٢١٨هـ) قبد بقبي حتى

⁽١) مرجع سابق ، ص ص ٧٣ ، ٧٤ .

⁽٢) أبو كرم (د. كرم أمين) : بحلة عدالم الكتداب ، عروض موقعة "فواتح الجمال وفواتح الجلال" (إبريل ١٩٩٤م) ص ص ٦٨-٧٤.

الآن مجهولاً لدى الكثيرين ، فإن من المؤكد بعد أن أفرد له الدكتور يوسف زيدان عدة صفحات في كتابه "شعراء الصوفية الجهولون" وبعد أن قدم كتابه "فوائح الجمال وفواتح الجلال" محققاً ، قد صار الشيخ نجم الدين أكثر إعلاماً عند المهتمين بالتراث الصوفى والقارئ العربى .

لقد حاول الدكتور يوسف زيدان كشف الغطاء عن "نجم الدين كبرى" وإبراز مكانته كصوفي فارسي ، فقد كتابه "فوائح الجمال وفواتح الجلال" بعد وثيقة صوفية تعتمد على الترجمة الذاتية ، حيث تصور رؤى الشيخ نجم الدين وما عاينه في دروب التصوف للوصول إلى الجمال والجلال وهو بذلك يقدم نموذ حاً. متميزاً للسلوك التربوى للمريدين .

وسبق أن نشر المستشرق الألماني فريتز ماير كتاب الشيخ بحم الدين كبرى "فواتح الجمال" عام ١٩٥٨ ، ولأسباب عديدة أعاد الدكتور يوسف نشر الكتاب ، وبلاشك أنه ومن سانده وشجعه على إعادة نشر الكتاب وقد ذكرهم في المقدمة معهم الحق كل الحق ، للآتى :

- إن نشرة ماير يستحيل الحصول على نسخة منها .
- إن تعليقات ماير في نشرته قليلة ، ومن ثم تعوق فهم النص .
 - بعض اختيارات ماير بين النسخ المخطوطة لم تكن صائبة .
- يقدم الدكتور يوسف في القسم الأول من الكتاب أول دراسة عن الشيخ نجم الدين كبرى باللغة العربية .
- ضمن يوسف زيدان الكتاب بتقديم رسالتين صغيرتين للشيخ نحم الدين، وهما: رسالة الأصول العشرة، ورسالة السفينة.

- وأخيراً فإن للدكتور يوسف مذاقاً خاصاً في تناول النصوص الصوفية، حيث يتميز بفهم واع لمرامي الصوفية وصورهم، ورموزهم، ومن شم فإن هذا الكتاب يُعَدُّ بمثابة زهرة تفتحت في فصل الخريف لروضة التصوف المزدهرة .

وقد قدم د. هاني المرعشلي عرضاً متميزاً لحي بن يقظان، فكان مما قال فيه (١):

".. إن جهود الدكتور يوسف زيدان التى أثرت المكتبة العربية المعاصرة عولفاته التى بلغت حتى الأن خمسة وثلاثين كتاباً ، اللافت للنظر فيها أنها جمعت بين الطرق التراثية الثلاثة [أى فهرسة المخطوطات - التحقيق والنشر الدراسة والتأليف] فقد غطت أعماله : الفهرسة والتحقيق والتأليف البراثي .. ومن جملة هذه الجهود الجامعة بين جوانب النراث يأتي كتابه (حيّ بن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها) الذي حصر فيه الصور المختلفة لهذه القصة الفلسفية العميقة - مفهرساً- ثم حقّق النصوص في نصف الكتاب .. وفي النصف الآخر منه قدم دراسة شائقة في التواصل البراثي بين المبدعين الأربعة الذين كتبوا القصة.

وقد سلك يوسف زيدان في هذا الكتاب مسلكاً جديداً أبان عنه في مقدّمة الكتاب ، حيث أشار إلى أنه كان ينتوى إعادة نشر كتاب أحمد أمين عن حيّ بن يقظان ورحلته في النزاث العربيّ عبر صياغات : ابن سينا ، ابن طفيل، السهروردي .. مع قيامه - أي يوسف زيدان- بإضافة صياغة ابن النفيس السذي لم ينتبه إليها شيخنا أحمد أمين . فلما قيام بفحص النصوص التي قدّمها أحمد

⁽١) حيى بن يقظان ، القصة ومبدعوها الأربعة (صفحة الثقافة ، جريدة الأهرام ١/١٠/١ ٩٩/١م).

أمين، وحد فيها من الأخطاء (التي يقول عنها يوسف زيدان: ربما تكون أخطاء الطباعة!) شيئاً كثيراً ، ثما يجعل معاودة نشرها على حالها أمراً ظالماً لمؤلفيها الأوائل .. وهم مؤلفون عظماء ، يعتز بهم النزاث العربي، بل الإنساني .. ولاحظ أن نشرة أحمد أمين سقطت منها فقرات كاملة، وتغيرت فيها ألفاظ اصطلاحية مهمة (يقول يوسف زيدان: ربما القائمون على الطباعة لم يفهموها) فإذا استخدم السهروردي ، مثلاً ، كلمة (جوزهر) وجدناها في نشرة أحمد أمين (جوهر) . وإذا قال (طرز قصة) لم نجد في النشرة الكلمة الأولى .. وغير ذلك (جوهر) . وإذا قال (طرز قصة) لم نجد في النشرة الكلمة الأولى .. وغير ذلك

ثم يقوم يوسف زيدان بنشر النصوص الأربعة . وليس الثلاثة كما فعل أحمد أمين ، سالكاً طريقة حديدة ودقيقة .. فلقد رأى أن النصوص بحاجة إلى تحقيق دقيق توخى من خلاله الوصول إلى أصح صورة للنصوص ، ومن هنا كان حريصاً على مقابلة نشرة أحمد أمين لنص ابن سينا ، مع العديد من شروح هذا النص ، خاصة شرح ابن زيلة تلميذ ابن سينا ، ثم قابل بين نشرتين لقصة ابن طفيل ، إحداهما نشرة أحمد أمين والأحرى نشرة فاروق سعد، وكلتاهما لم تذكر الأصول المخطوطة التي اعتمد عليها الناشران، وكلتاهما اتفقت في أخطاء واختلفت في أخطاء أخرى .. أما نص السهروردى ، الغربة الغربية ، فقد استخرجه بالمقابلة بين نشرة أحمد أمين وأفضل نشرة له ، وهي التي قام بها المستشرق الفرنسي هنرى كوربان وأصدرها ضمن مجموعة مؤلفات السهروردى . التي حاءت في مجلدين .

أما نص ابن النفيس (فاضل بن ناطق) فلم يرد في نشرة أحمد أمين .. لذلك فقد رجع يوسف زيدان فيه إلى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصريّة، وهى تضم ثلاثة أعمال لابن النفيس: رسالة الأعضاء ، المختصر في علم أصول الحديث ، فاضل بن ناطق . وكان قد سبق ليوسف زيدان أن قام بتحقيق رسالة الأعضاء والمختصر ، فصدر كل منهما في كتاب من جملة الكتب الأربعة التي أصدرها عن ابن النفيس، وحصل بها على حائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي - المنظمة الإسلامية للعلوم الطبيسة في بحال الفقه الطبي وتحقيق التراث وفق أصول فن التحقيق (عام ١٩٩٤) .

وبالإضافة إلى مخطوطة دار الكتب، استعان يوسف زيدان مع تحقيقه لقصة فاضل بن ناطق، بنشرتين: الأولى قام بها ماكس مايرهوف مع يوسف شاخت والأخرى قام بها عبد المنعم محمد عمر ألى عير أنه لم ينشر نص ابن النفيس كاملاً، وإنما اقتصر على الجزء الأول منه فحسب، لأنه الجزء الذى يمثل القصة أما بقية الأجزاء، أو بعبارة ابن النفيس: الفنون .. فهى كما يقول فى مقدمة الكتاب "عبارة عن استطرادات يحاول فيها ابن النفيس قراءة التاريخ الغربى السابق عليه قراءة تبريريّة تؤكد أن ماكان كان لابد أن يكون ، وهى تمثّل ملاحق للقصة وإضافات عليها ، فلم نر داعياً لإيرادها .

وخلال استخراج كل نص ، كان يوسف زيدان يعتمد على معرفته بتفاصيل الفلسفة الخاصة بمؤلفه .. وكذلك خصائص أسلوبه فسى مؤلفاته الأخرى، وقام بتزويد النصوص بهوامش شارحة ، وقدم لها بدراسة وافية ومستفيضة ، ودقق في المراجعات . آملاً ، من بعد ذلك كله ، أن تكون هذه النشرة : أصح نشرات حيّ بن يقظان على النحو المذى كتبه مبدعوها الأربعة

^(*) نشر بحمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، وقام د. حامد طاهر بعرض تحليلي لـه، في كتابه الفلسفة الإسلامية ، مدحل وقضايا ، ص ص ٢٣٩ - ٢٦١ .

(ابن سينا ، وابن طفيل والسهروردي ، وابن النفيس) .

ويجب ان نتنبه إلى أن يوسف زيدان ، قد اعتمد في هذا الكتاب ، على جملة أصول هي في واقع الأمر كتب مطبوعة لكنه عاملها معاملة المخطوطات .. وهذا ينسحب على القسم الثاني من الكتاب ، حيث قدم النصوص الأربعة ، وينسحب أيضاً على القسم الأول منه ، حيث أورد النزاجم الأوافي للمبدعين الأربعة الذين صاغوا حي بن يقظان في تراثنا العربي.. وقد حرص على تنبيهنا إلى حقيقة مهمة لابحال لإنكارها ، مفادها أن كثيراً من المخطوطات أفضل من كثير من المطبوعات! وقد أشار في هوامش كتابه ، سواء في القسم الأول الخاص بالدراسة أو القسم الثاني المشتمل على النصوص الأربعة المحققة إلى تلك الأخطاء الكثيرة التي وقعت فيها الأصول المطبوعة التي اعتمد عليها ، وكان بإمكانه الرجوع بدلاً منها إلى أصول مخطوطة ، وترك المطبوع على حاله .. إلا أنه آثر سلوك الطريق الأعقد، للتنبيه إلى واقع النشر النزاثي في ثقافتنا المعاصرة .

وعلى هذا النحو من العمل التراثي (المركب) سار يوسف زيدان في كتابه، ليضيف إلى رصيده الفكرى المتزايد عملاً جديداً يستحق التأمل، ويضيف إلى المكتبة العربية عملاً متميزاً يستحق التقدير ..."

* *

وأخيراً .. فإن المدقق المنصف في تحقيقات يوسف زيدان ، يلاحظ تمتعه بسمات المحقق المتميز ومنها :

١- الإحساس بقيمة التراث العلميّ والفكريّ إحساساً ينبع من الإيمان العميق بدوره الفعال في بناء حضارة الأمة عن طريق إحياء تراثها ، وربط ماضيها عاضرها .

- ٢- الحب والتعلُّق بنزاتنا المخطوط ومِعايشته فهرسةً وتحقيقاً وعرضاً .
- ٣- الخبرة والتمرس والدراسة الواسعة بأصول تحقيق المخطوطات ومعرفة أصولها.
 - ٤- العلم والدراية بموضوعات الكتب التي خُقَّقت .
 - ٥- الأمانة العلمية .

الفصل الثاني التراث العلمي

تمهيد:

لقد اختلفت الآراء حول تحديد مفهوم العلم science ، ويسرى البعض أنه لايمكن تعريف العلم بموضوعه ، ولا بمنهجهه ، ولا بتصنيفه ، إذ تظهر كل حين علوم جديدة .

ومع ذلك يمكن القول إن العلم هو مجموعة من المبادئ والقوانسين والمعارف التى وصلنا إليها [تعريف استاتيكي] بالإضافة إلى الحلقات المتشابكة من المفاهيم والنظريات والحقائق التى تتطور دائماً وتتعقد [تعريف ديناميكي]

ويمكن تصنيف العلوم إلى ثلاثة أقسام :

١- العلوم الطبيعية : مثل الفيزياء والكيمياء .

٧- العلوم الاجتماعية: مثل علم النفس والاحصاء.

٣- العلوم الصورية : مثل الرياضيات البحتة والمنطق .

والعلوم باختصار هو نشاط عقلى تجريبي وأداة نفعية ، يسعى الإنسان خلاله إلى تفسير الظواهر بطريقة منظمة ومرتبة (١) . وقد وذهب يوسف زيدان

 ⁽١) للمزيد عن العلم والمنهج ، راجع :

⁻ د. على عبد المعطى : المدخل إلى الفلسفة (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٩٩٦) ص ١٣ وما بعدها .

⁻ د. ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم - علم المناهج (دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٩٧) - ص ٣١ ومابعدها .

إلى القول بأن العلم منهج والمنهجية هي الفيصل الفارق بين مــا هــو علــم ومــاهو غير علم (١) .

ولقد كانت كلمة (علم) تطلق قبلاً على المعارف العَامَّة ، ولكن الاستعمال الحديث للكلمة ، قد حَدَّد مَدُّلولها وجعلها تختص بلَون معيَّن من المعارف هو الذي يتضمن المشاهدة والتجربة والاختبار وهو ما يُسَمَّى الآن بالعلوم الطبيعية ، مسن كيميائية، وجيولوجية ، ورياضية ، وطبيعية ، وفلكية، ونباتية، وحيوانية ، وتطبيقاتها في الهندسة والطب والزراعة والصيدلة والبيطرة وما إلى ذلك .

وقد تعددت هذه العلوم وتشعبت حتى غدا من المستحيل على عالم واحد أن يُلِمَّ بأطرافها ، أو أن يحذق فنونها ، بل لقد تعددت فروع هذه العلوم وتشعبت أصولها ، حتى أصبح عسيراً أن يتقن العالم منحى كاملاً من مناحيها ولكن حسبه أن يقومَ على ثُغرة واحدة من ثُغراتها ، أو يقفَ على رافد من روافدها ينهل منه ويضيف إليه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ").

والآن يكون التساؤل .. أين بدأ العلم ؟ ومتى انبثق ؟ سُؤالان مُحيِّران لايَسْتَطيع أَى مؤرِّخ للعُلوم أن يُحيبَ بدقةٍ عليهما .. والعجز عن إجابة السؤالين تكمن في توقع (بُقعة) بعينها أو (زمن) مُعيِّن يكون ابتداء العلم فيها ومنها ،

⁻ د. محمد محمد قاسم: المدخل إلى فلسفة العلوم (دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1999) ص ٣ وما بعدها .

⁽١) د. يوسف زيدان : مقدمة إشكالية المصطلح (سلسلة الفلسفة والعلم ، إشراف وتقديم يوسف زيدان ، العدد ٣ ، ١٩٩٦) ص ٥ وما بعدها .

⁽٢) منتصر (د. عبد الحليم) : تاريخ العلم (دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣) ص ١٧ .

وهذا ما لايمكن تحديده .. يقول يوسف زيدان : مع ذلك، يمكننا القول إن العلم بدأ في عقل الإنسان أ

وقد حَدَّ كثيرٌ من الباحثين -في دراسة العقبل البشرى وتعرف قوانينه وعرضوا للأمم المختلفة يرقبون ما طرأ على أفكارهم من تغير ويرصدون الأسباب التي دَعْت إليه ، ثم يُقارنون بَين الأمم ليتبيَّنوا كيف اتحدت الأسباب وتوحدت الخطوات فاتخذت النتائج . واستخلصوا من كل ذلك قوانين عامة وإن كان بعضها لايزال مجالاً للبحث واختلاف النظر(1) .

فالحياة البيئية والاجتماعية ، والاقتصادية انعكست انعكاساً مُباشراً على حياة العقل الإنساني وأطواره .. ومن خلال الخيرات التي تراكمت في عقل الإنسان نشأ العلم بأنواعه المختلفة وخير شاهد على هذه المقولة : قصة حيّ بن يقظان التي توضع إلى أيِّ مَدَى تَوصَّل الإنسان بعقله وفطرته إلى استكشاف العالم من حوله .. ويرى بعض مُوَرِّ عي العلم أن العلم في طوره الأول لم يكن مُنظماً فقد كان يبحث في مسائل كثيرة متفرقة لا تستقصى ولا تولف بينها وحدة أكثر ما يعتمد فيها على الروايات وآراء المفكرين قبلهم ، فمسائل العلم مُبعثرة والعلماء أنفسهم مُبعثرون ، والعلم شئ واحد ليس ذا فروع فكل ما يفكر فيه عقل الإنسان هو العلم ، كالذي شمّى أو ما يطلق عليه (فلسفة)، فقد شائد أبحاثها كل ما خطر بالعقل البشرى ، ثم يتقدم العلم وتتسع —بعض الشئ دائرة المعلوم ، وتضيق —بعض الشئ— دائرة المجهول ، وكلما حُلّت مسألة أضيفت مجموع المعارف ، وعُلِمَت للناس وكلما تقدم العلم مَالَ إلى الامتحان والجزم و لم يكتف بالاعتماد على أقوال الرواة وآراء السابقين ، حتى إذا قطع في

⁽١) أمين (أحمله) : ضحى الإسلام (دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، بدون تاريخ) ج ٢ ص٢.

هذا شوطاً بعيداً دخل في طور التنظيم ، جُمعت المسائل المتعلقة بموضوع واحسد في مجموعة واحدة ، وكونت فرعاً مستقلاً بعض الاستقلال . ويلاحظون كذلك أن فكر الإنسان اتجه أولاً إلى الطبيعة ومظاهرها ثم انتقل إلى النظر في الإنسان ودراسته ، وبعد ذلك تميزت العلوم ونُظمت (١) .

وَيَعدُ كثيرٌ من مؤرخي العلم عصر الإغريق نقطة الابتداء أو مرحلة الانطلاق حيث ازدهي هذا العصر بأعلام كان لهم شأن، منذ بضع مئات من السنين مثل: أبقراط، وحالينوس، وفيشاغورث. على أن الباحث المنصف لايمكن أن يغفل أمر المدنيات القديمة التي سبقت العصر الإغريقي وتقدمت عليه في التاريخ، إذ لايمكن أن تكون المدينة الإغريقية قد نشأت فحاةً وبمعزل عن المدنيات الأخرى من بابلية وآشورية ومصرية فرعونية.

وقد كانت بَيْنَ الإغريق والمصريين القُدماء صِلاتٌ وتحاراتٌ وحروبٌ، وترك المصريون من الآثار والبرديات مَا يَدُل على تفوَّقهم في كشير من العلوم والفنون من هندسة وتحنيط ، وتعدين وفلك ..

وكذلك ترك البابليون من الآثار والقوالب ما يَدُل على إلمامهم بكثير من المعارف في الرياضيات والقلك ونظرية الأعداد والمعادلات الجبرية والهندسية، ومع أن تاريخ العلم عند البابليين ناقص لتفتت القوالب وضياع كثير منها فضلاً عن أن الدين درسوه أغلبهم من الغربيين ولا تخلو كتاباتهم من تحيز ضد الحضارات السّامية ، ومنهم من أغفل الحضارتين البابلية والمصرية القديمة إغفالاً تاماً ، وقد أنصف (هيرودت) الملقب بأبي التاريخ عندما قال إن معظم فلاسفة الإغريق القدامي ، أمضوا حانباً من حياتهم في مصر وبلاد النهرين .

⁽١) المرجع السابق، ص ٩ وما بعدها .

وفى العصور الوسطى انشغل الأوربيون بإعادة بناء نظامهم الاحتماعي الجديد بينما كان المسلمون منصرفين لقطف غمرات انتصاراتهم، فمشكلاتهم الروحية وحدت حلها فى الدين الجديد ، ولم تعد الأسئلة الكثيرة التى كانت تحيرهم مصدراً لقلقهم بعد أن وحدوا إجاباتها حاهزة فى متناول أيديهم وهكذا، كان من الطبيعي بعد أن اطمأنوا على قوتهم العسكرية ، ومعتقداتهم الإيمانية أن يتحهوا لتشييد المدن الراقعة ، ودراسة ثقافة الحضارات التى دانت لهم، فقرأوا التراث الفكرى للقدماء بعقول متفتحة بلا حلفيات تعوقهم ، وكان من نتاج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسسين الحمين لفهوم العالمية فى المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية ، وهي إحدى السمات البالغة الأهمية بالنسبة للعلم(۱).

ويرى البعض أن العلم بدأ قبل العهد الأموى ولكن الترجمة والتأليف والإبداع نضج في العهد العباسي حيث شمل كل فرع من فروع العلوم ، وعُدَّ المؤلفون والمؤلفات فيه بالمئات .. وليست المسألة مسألة كمية لعدد المؤلفات فحسب بل الفرق كبير أيضا في كيفية معالجة العُلماء للموضوع وسبب ذلك الرقى الطبيعي في العلم . وأن كل خطوة فيه تسلم للتسي تليها ، وأن العباسيين كانوا أكثر اتصالاً بالعلماء وتشجيعاً (۱).

ثم كانت النكسة بعد كل هذا التقدم والازدهار ، حين سقطت بغداد على يد التتار سنة ٢٥٦ هجرية ، فاتجه علماء المسلمين إلى المؤلفات الموسوعية

⁽١) قصة العلم . ج.ج . كراوثر ترجمة د. يمنى الخول وآخر ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩، ص ٥٦ ، ٧٥ .

 ⁽٢) أمين (أحمد) : مرجع سابق ، ص ٢ ، ص ٣٦٣ .

والشروح والتفاسير ، بل وإلى الإبداع ولا يمكن أن نطلق على الفترة الزمنية الممتدة ابتداءً من القرن السابع الهجرى ، إنها عصر اضمحلال ، فقد ظهر أعلام في جميع بحالات العلم والفنون .

ومن حيل هذه النكسة المزعومة ، عالم موسوعي هو علاء الدين ابن النفيس (على بن أبي الحرم القرشي ، ت ١٨٧ هجريسة) الذي سعى إلى إحياء العلوم العربية . ورغم تفوقه في علوم عديدة كالفقه والمنطق ، إلا أنه كان عبقري الطب العربي والإسلامي، والذي سبقه إليه أبو بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفي سنة (٣١٣ هجرية) المذي استطاع بجهوده العلاجية المكثفة ، وعلاحظاته الإكلينكية المنقيقة أن يقدم أضخم موسوعة وصفية في تاريخ المعالجات : (الحاوى في الطب) ناهيك عن كتبه الأحرى .. وخلال ذلك كلمه، استطاع الرازي أن يُنظِق الطب بالعربية الفصحي وأن يحلق فوق شواهق الطب اليوناني.

والطبيب الفيلسوف أبو على الحسين ابن سينا المتوفى ٤٢٨ همرية، الذى لم يحمل لقب الشيخ الرئيس عبثاً، ولم تستمر موسوعته (القانون في الذى لم يحمل لقب الشيخ الرئيس في بلاد العرب وفي أوروبا اتفاقاً.

* * *

وإذا عدنا إلى عَلاَء الدين (ابن النفيس) نحمده أعظم شخصية طبية في

⁽۱) نشر له د. عبد اللطيف محمد العبد رسالتي : المدخل الصغير إلى علم الطب ، وأخدات الطبيب. وقال عنه إنه صاحب عقل حر متطور، وخلق كريسم، ولمه فلسفة إنسانية شاملة . انظر : ست رسائل من التراث العربي الإسلامي (دار النهضة العربية ، ۱۹۸۲) ص ۱۰۱ ومما بعدها، ص ۸۸ وما بعدها .

القرن السَّابع الهجرى، وهو صاحب أضخم موسوعة طبية يكتبها شخص واحد فى التاريخ الإنسانى (الشامل فى الصناعة الطبية) وقد وضع مسودتها بحيث تقع فى ثلاثمائية مُحَلَّد بيَّض منها ثمانين ، وتمثل هذه الموسوعة الصِّياغة النهائية والصيغة الأخيرة المكتملة للطبّ والصيدلة فى الحضارة العربية والإسلامية بعد خمسة قرون من الجهود العلمية المتواصلة .. وقد وضعها علاء الدين (ابن النفيس) لتكونَ نبراساً لمن يشتغل بالعلوم الطبية من بعده .

يقول يوسف زيدان في تقديمه لأحد كتب (ابن النفيس) التي قام بتحقيقها: نود لو ألمحنا إلماحةً سريعةً لقضية طَالما ادَّعَاها المستشرقون ورَوَّجوا لها، . وهي أن المسلمين لم يعرفوا الطبُّ إلا من خلال اليُونان وغيرها من البلدان .. وإنه لُوْلاً الترجمات التي قام بهما حنين بن إسحاق (المتوفي ٢٦٠هـ) ويوحنا البطريق (المتوفى ٢٠٠هـ) وقسطا بن لوقا (المتوفى ٣٠٠هـ) أو غيرهم من المترجمين ما عرف العرب علم الطب. ولهذا نجد المستشرق الألماني كارل بروكلمان، يسوق في موسوعته الشهيرة حكماً تقريريًّا فيقول: "سَادَ الشعور طويلاً بأن الطبُّ علم أجنبيّ حتى بعد استقراره في العراق، ومن ثم كان عاسة الناس في زمن (الجاحظ) يصلفون عن الأطباء المسلمين .. ". ورغم هذا التقرير الـذي جعلـه المستشـرقون مُسَـلَّمَةً فـي تــاريخ الطـبُّ الإســـلاميّ، إلا أن الحقيقــةَ بخلاف ذلك .. فقد عرف العرب -قبل الإسلام - الطب بل وعرفوا الجراحة أيضاً ، ففيما يتعلق بمعرفة العرب للطب حتى قبل ظهور الإسسلام أبَّانَ الدكتور خالد الحديدي عن وجود مدرسة طبية ببلاد اليمن كانت لحا فلسفتها الطبيّة المستقلّة كما عُرف عن العرب أطباء مشاهير كالحارث بن كلدة الثقفي (من الطائف) الذي كتب أمثالاً على شاكلة فصول أبقراط ، منها ما نسب إليه من قوله: "البطنة بيت الداء، والحمية رأس الدواء". ومن مُعَاصري الحارث، كان الطبيب العربى ابن أبى رمتة التميمى (من تميم) الذى يعتبر من أوائل الجراحين العرب المشهورين . وفي صدر الإسلام . كان العرب يعرفون صناعة الطب . يقول صاعد الأندلسي "وكانت العرب في صدر الإسلام لا تُعْنَى بشئ من العلم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، حاشا صناعة الطب فإنها كانت موحودة عند أفراد منهم غير منكرة عند جماهيرهم ، لحاحة الناس طرًا إليها". ومن ثم نجد المستشرقين قد دأبوا على نفى كل أصالة عن المسلمين ورد كل مفاخر علومهم الى أصول غير إسلامية وبالأحرى يونانية . كما لو كانت اليونانين هي بداية العلم وهم نهايته (۱) .

ولنعرضُ الآن لبعض مجهودات يوسف زيدان في محال التراث العلمي .

أولاً: علاء الدين القرشيّ (ابن النفيس)

⁽١) يوسف زيدان : شرح فصول أبقراط لابن النفيس ، ص ٩ .

زيدان عن ابن النفيس (علاء الدين ابن النفيس القرشى: إعادة اكتشاف) انطلاقة حديدة نحو الدرس التراثى لاستيعابه والوقوف على كل تفصيلاته فقد اتبع فيه نهجاً مخالفاً لسابقيه في تناول شخصية (ابن النفيس) ورفض النظرة القاصرة التي ظلت عالقة بهذا العالم وهو أنه مكتشف "الدورة الدموية الصغرى المعروفة بالدورة الرئوية" ذلك لأن هذا الاكتشاف لايمثل غير نقطة في بحر إسهاماته العلمية واكتشافاته العبقرية .. فقد اكتشف (ابن النفيس) الدورتين الصغرى والكبرى، ووضع نظرية باهرة في الإبصار والرؤية ، وكشف عن العديد من الحقائق التشريحية وجمع شتات المعرفة الطبية والصيدلانية في عصره ، وقدم وهذا هو الأهم – تصورات رفيعة المستوى في إطار المنهج والنزعة العقلانية وقواعد البحث العلمي .

١ - نسبه وحياته:

فى البداية يقف يوسف زيدان موقفاً عند لقبه (١) الذى اشتهر به فى جميع المؤلفات التى ألفت عنه وهو (ابن النفيس) حيث يقرر بأنه لم يجد فى أيّة عنطوطة كُتِبَت فى القرن السابع الهجرى على كثرة ما بقى من المخطوطات المدونة فى هذا القرن ما يثبت هذا اللقب لصاحبه "علاء الدين بن أبى الحرم القرشي" ولم يُعْرَف سوى باسمه (علاء الدين) أو (الإمام القرشي) نسبة إلى "القرش" وهى قرية بقرب دمشق .. وكان أوّل من استخدم لقب (ابن النفيس) عندما ترجم لعلاء الدين القرشي هو المؤرخ الكبير شمس الدين الذهبي فى كتابه الشهير "تاريخ الإسلام" وقد توفى الذهبي سنة ٧٤٧ هجرية أى بعد وفاة علاء

⁽۱) زيدان (يوسف) : علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف (المحمع الثقسافي ، أبو ظبى ط1 ، ١٩٩٩م) ص ١٩ وما بعدها .

الدين القرشي بستين سنة .

وتناقل المؤرخون اللقب عن الله بينَما أَغْفَلهُ الأطباء ، ابتداءً من تلامذة العلاء وشُرَّاح كتبهِ ومروراً بكبار أطباء القرون التالية عليه من أمثال مدين القوصوني - رئيس أطباء مصر في القرن الحادي عشر الهجري - وانتهاء عن من من من النقاب في العصر الحديث : الدكتور التطاوي .

وفي عالم المخطوطات، ومن بين العشرات من النسخ الخطية لمؤلفات (ابن النفيس) كانت أقدم مخطوطتين ذكرتا هذا اللقب صراحة هما: مخطوطة المختار من الأغلية المحفوظة بمكتبة الدولة ببرلين وقد كتبها ناسخ مجهول سنة ٧٢٧ هجرية، بعد وفاة المؤلف بأربعين سنة ؛ ولم يرد اللقب في نصر المخطوطة وإنمنا داخل الطغراء الخارجي (الإطار المزخرف) .. ومخطوطة شرح فصول أبقراط التي كتبها سالم التونسي بالقاهرة سنة ٧٣٥ هجرية (بعد وفاة المؤلف بنحو نصف قسرن) .. وباستثناء هاتين المخطوطتين، فجميع النسخ الخطية لم تذكر هذا اللقب .. وإنما تشير للرجل بعلاء الدين على بن أبي الحرم القرشي .

وسعياً للمزيد من الإيضاح حَوْل تلك النقطة فحص يوسف زيدان التراجم التي أوردَهَا اللهبي في كتاب آخر له هو سير أعلام النبلاء فلم يجد من بينها ترجمة لابن النفيس ، إذ توقف اللهبي في هذا الكتاب عند وفيات سنة ٢٥٦ هجرية وهي سنة سقوط بغداد على يد المغول ولكنه وجد ثلاثة من الأعلام الذين حملوا هذا الاسم واللقب هم : أبو نصر عبد الرحيم بن النفيس البغدادي المتوفى ٢١٦ هجرية ، وأبو الفتح محمد بسن النفيس البغدادي المتوفى ٢١٦ هجرية . وأبو الفتح محمد بسن النفيس البغدادي المتوفى ٢١٥ هجرية .

.. هناك إذن احتمالً قائمٌ لتبرير اطلاق لقب (ابن النفيس) على الشيخ الإمام: علاء الدين على بن أبى الحرم القرشيّ. وهو أن ثمّة خلطاً قد وقع بينه وبين أحد معاصريه مِمَّن يحملون هذا اللقب، خاصّة أن منهم من يطابقه في الاسم والكنية وهو أبو الحسن على بن النفيس المتوفي سنة ٢٢٣ هجرية .. ومن الواضح أن ذلك الخلط بيْنَ علاء الدين القرشيّ وأحد الملقبين بابن النفيس إنما وقع بعد مرور عِدَّة عقود على وفاة الرجل . وهو الأمر الذي تؤكده شواهد كثيرةٌ .. فمن ذلك أنه حرت عادة شعراء الرثاء في القرن السابع الهجري ، أن يستخدموا فمن ذلك أنه حرت عادة شعراء الرثاء في القرن السابع الهجري ، أن يستخدموا لقب المتوفى في أبيات الرثاء ، أو بالأحرى أن يستخدموا ما اشتهر به .. لكننا نلاحظ أن البيتين الشهيرين اللذين رثا بهما صفيّ الدين النصرانيّ علاءَ الدين القرشيّ لم يشتملا على أية إشارة إلى لقب (ابن النفيس) مع أنها كلمة يمكن تناولها وتشكيلها شعريًا بيُسر . وقد حاءَ التناول الشعرى في البيتين، بما اشتهر به المتوفى وهو علاء الدين .. يقول البيتان :

ومُسائلي هَلْ عَالِمٌ أوْ فَاضِيلٌ أو ذو مَحلٌ في العُلا بعد العَلا فأجبتُ النيران تَضْرِمُ في الحشا أقصرِ فمذ مات العَلامات العُلا

وهكذا تنعدم الشواهد الدالة على أنه حمل في حياته لقب (ابن النفيس) ولكنه عرف به "علاء الدين القرشي".

ثُمَّ ينتقل باحثنا يوسف زيدان بَعد ذلك إلى نقد التَّرجمة الأوفى (لابن النفيس) وهى الواردة فى كتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى والتى نقل منها كل الباحثين المعاصرين . وقد نقلها بول غليونجى عن نسختها الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية . ونشرها كملحق لكتابه (ابن النفيس) من دون تحقيق .. وقد ضَللت هذه الترجمة وهذه النشرة ، كل من كتبوا عن الرجل. ولا

يستثنى يوسف زيدان نفسه غير أنه يصرح بأنه قد حاء الأوان لنقد هذه الترجمة الأوفى التى كتبها ابن فضل الله العمرى⁽¹⁾ ، ونقل منها -بدون تمحيص- من حاءوا بعده .. ويبدأ نقد نص الترجمة الذى قدمها لنا ابن فضل الله فيدورد: إن أوّل ما يستوقفنا هى تلك البداية الحماسية الرنانة التى يدخل بها ابن فضل الله إلى أخبار (ابن النفيس) الذى هو عنده:

فَرْدُ الدَّهـر وواحـده ، وأخو كـل علـم ووالــده، إمــام الفضائل وتمــام الأوائـل . والجبـل الـذى لايرقـى عـلاه بالســلالم، والحبل الذى لايعلق به إلا الغريق السالم ..

ويلفت أنظارنا إلى أنه: لا يجب أن يُروِّعنا هذا المدْخَل، إذ المسألة لا تتعَلَّق بابن النَّفيس، وإنما بابن فضل الله فقد كان هذا ديدَنة وأسلوبه في كل التراجم التي كتبها بقطع النظر عن المكانة الحقيقية لمن يترجم لهم، وقد تأكدنا من ذلك عن طريق تتبع التراجم الواردة في أجزاء موسوعته الضخمة (مسالك الأبصار) وحتى إذا كان يتحدث عن شخص مغمور . وبخصوص ابن النفيس فإن ما سبكه عليه ابن فضل الله في ديباجة الترجمة ، هو محض تهويل لايصير طويلاً أمام النظرة النقدية .. إذ الرجل ، على زعم ابن فضل الله : "حَلَّ مصر في مَحَل ملكها"(٢) وهو يتناقض مع قول ابن فضل الله نفسه إن "ابن النفيس" في مَحَل ملكها"(٢) وهو يتناقض مع قول ابن فضل الله نفسه إن "ابن النفيس" كان يجلس عند "عطار شرابي" وهو الأمر الذي يفعله صغار الأطباء .

وهو ما يتناقض أيضاً مع الواقعة التاريخية وشهادة (ابن النفيس) نفسه وكونه جاء إلى مصر فَارًا من اضطراب أحوال الشام موطنه الأصلى الـذى

⁽١) المرجع السابق، ص ٤٥ و ٤٩ .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

عصفت به آنذاك الوقائع ، فمن حروب صليبة إلى أخبار مفزعة عن خروج التتار وتدميرهم لمشرق العالم الإسلامي إلى حماقات السلطة السياسية ولاشك أن قرية القَرَش وبقية القرى المحيطة بدمشق عانت تلك السنوات أهوالاً ، فخرج أهلها ، ومنهم الشاب "علاء الدين القرشي" يلتمسون بلداً آمنا ومن ثم حاء الرجل إلى مصر فَارًا لاكذاً، وحَلَّ بها حلول لاجئ، لاحلول مَلكُو (كما في عبارة ابن فضل الله) .

ومن ناحية أخرى يتعجّب يوسف زيدان من مبالغة ابن فضل الله فى نسب (ابن النفيس) حين راح يقول: "هذا إلى حَسَب غير منرؤوس، ونسب مثل جناح الطاووس، وشرف قرشى لايحل معه فى بطحائه .." فالرجل كان ينتمى لأسرة متواضعة تسكن فى قرية صغيرة فى نواحى الشام، اسمها (القَرش) .. و لم تورد المصادر التاريخية الخاصة بالقرن السابع الهجرى على كثرتها أى خبر، عن أى شخص من أسرته وقد ظن ابن فضل الله ، أن نسبة القَرشى ترجع إلى قريش .. و لم يكن الرجل قرشياً ، ولا انتسب إلى البطحاء .

ثم أورد ابن فضل الله ، نقلاً عن ابن أبى أصبيعة أن (ابن النفيس): نشأ في دمشق واشتغل بها في الطب على المهذب الدّخوار .. ونحسن نعرف أن أبى أصبيعة لم يترجم لابن النفيس ، ولا عِبْرة بتلك القطعة الملحقة بنسخة عيون الأبناء المحفوظة بالظاهريّة ، حيث وردت ترجمة (لابن النفيس) لم ترد في أية نسخة خطية أو طبعة من عيون الأنباء ، ويقرر يوسف زيدان بأن مخطوطات وطبعات عيون الأنباء كافة بحاجة لتمحيص وإعادة نظر ، ويصسرح بأن الترجمة الخاصة بابن النفيس مدسوسة على كتاب (عيون الأنباء) بدلائل منها قوله : (فإنه كان شيخاً فاضلاً ..) وهو يقال عن المتوفى بينما توفى ابن أبي أصبيعة

صاحب الكتاب قبل (ابن النفيس) بتسعة عشر عاماً .. فملا يمكن القول عنه : "إنه كان .. ".

أيضاف لذلك أن الترجمة المدسوسة تذكر كتباب "الشّامل" الذي كتبه علاء الدين القرشي (ابن النفيس) في النصف الثاني من حياته إذ ابتدا تأليفه سنة الم ١٤٢ هجرية (وهو تاريخ مخطوطة الجزء الأول من نسخة المؤلف المحفوظة حالبًا في مكتبة لاين الطبية بجامعة ستانفورد) وتوفي علاء الدين القرشي (ابن النفيس) قبل أن يُكمل تبييض كتابه (الشامل في الصناعة الطبيّة) فكيف تَسنّي لابن أبي أصيبعة أن يذكر كتاباً ، قبل أن ينتهي منه مؤلفه وجما يقطع بأن الترجمة دسّها على الكتاب ناسخ متأخر ، غير محترف ، حيث وضع الترجمة في آخر الكتاب ، بعد ترجمة ابن القف الدي يعتقد أنه كان تلميذاً لعلاء الدين القرشي (ابن بعد ترجمة ابن القف الدي يعتقد أنه كان تلميذاً لعلاء الدين القرشي (ابن وتفنن معتقدات معاشر الحكماء ، في أصناف العلوم والحكمة .. ومن حججهم وأدلتهم والبيان الشافي . . إلخ " وهي أوصاف تذل على أن الكتاب في الفلسفة بينما هو في الصناعة الطبية .

وينتهى يوسف زيدان إلى التأكيد على أن هذه الترجمة مع أنها مدسوسة هو إلى المرابقة الله (علاء الدين بن أبى الحرم القرشى) و لم يبرد فيها لقب (ابن النفيس) ولو كان اللقب معروفاً وقت إضافة هذه الترجمة لكتاب عيون الأنباء لسارع الذى أضافها ، إلى استخدام اللقب .

أمًّا عَنْ عمل (ابسن النفيس) بالطب وتلمذته على يد (مُهَـنَّب الدين الدَّحوار) المتوفى سنة ٦٢٨ هجرية فللدكتور زيدان في هـذا الموضوع نظرة سابقة وأخرى لاحقة .

الأولى: في بداية اشتغاله وبحثه عن (ابن النفيس) في أواخسر الثمانينات حيث أورد أن (ابن النفيس) قَدْ تَلَقَّى علوم الطب على يد اثنين من كبار الأطباء. أحدهما: عمران الإسرائيلي المتوفى سنة ٦٣٧ هجرية ، والآخس : مهذّب الدين الدَّخوار المتوفى ٦٢٨ هجرية .

ويلفت أنظارنا إلى أنه إذا كان ابن النفيس قد شرع في الاشتغال بالطب وهو في الثانية والعشرين. وإذا كان مؤلده سنة ٢٠٧ هجرية. فذلك يعنى أنه بدأ دراسته الطبية سنة ٢٢٩ هجرية. فكيف يتفق ذلك مع ما أجمعت عليه المصادر مع أنه تعلم على يد الدَّخوار المترفي ٢٢٨ هجريّة. ويبدو أن قول ابن النفيس: "جملنا سوء الظن بأولئك الأطباء على الاشتغال بصناعة الطب" يراد بها ممارسة الطب وليس تعلمه ، مما يعنى أنه كان قد سبق له أن تعلم الطب على الدَّخوار ثم لم يمارسه حتى وقعت له واقعة مرضه الذي ظنَّه استقساء مع أنه كان في الحقيقة غير ذلك - خاصة وأن ابن النفيس قد حكى هذه الواقعة في معرض حديثه عن أثر حسد المحيطين بالإنسان وكأنه يرجع سبب مرضه إلى حسد زملائه من الأطباء له وعدم اخلاصهم في علاجه (۱).

واشتغل ابن النفيس في ابتداء الأمر كَحَّالاً (طبيب عيون) كأستاذه الدحوار ويبدو أنه بلغ قدرا كبيراً من المهارة في هذا الفن ، كما يظهر في كتابين له في طب العيون هما : المهذب في الكحل المحرَّب ، مفتاح الشفاء في العين. لكن ابن النفيس لم يقتصر في الطب على الكحالة ومداواة العيون بل درس بقية التخصصات الطبية المتاحة آنذاك .. وكانت بداية ممارسته الطب

⁽١) زيدان (يوسف) : رسالة الأعضاء لابن النفيس ، دراسة وتحقيق (المدا المصرية اللبنانية ، ط١، ١٩٩١م) ص ٢٩ وما بعدها .

بشكل عام فى دمشق وبالتحديد فى مستشفاها الكبير (البيمارستان النورى) وهكذا بدأ ابن النفيس حياته العلمية والعملية بدمشق ، ثم جاء إلى القاهرة واشتغل بصناعة الطب فى أكبر مستشفياتها آنذاك (البيمارستان الناصرى) الذى أسسّة الناصر صلاح الدين ، وبزغ نجم ابن النفيس فى القاهرة كطبيب وفقيه ومحدث . ومنطقى ، ونحوى : ففى الطب ارتقى حتى صار (رئيس أطباء مصر والشام) واشتهر حتى قبل فى حقه إنه لم يكن فى الطب على وجه الأرض مثله، ولا جاء بعد ابن سينا مثله وكان فى العلاج ، أعظم من ابن سينا .

وبرهن على أن (ابن النفيس) قد سلك نفس مسلك أستاذه الدخوار تسم تفرع في تخصصات الطب. كما تناول (ابن النفيس) العديد من القضايا الطبية التي طرحها الدخوار .. ووضع شرحاً على (تقدمة المعرفة) وهو الكتاب الأبقراطي الذي شرحه الدخوار من قبله، حيث ورث عن أستاذه ذلك التقدير العميق لأبقراط، وذلك ما يظهر بوضوح في مؤلفات ابن النفيس، كما أنه أخد الطابع الموسوعي من الدخوار واقتدى به حتى في السيرة الشخصية فلم يتزوج وأوقف داره وأمواله الكثيرة على البيمارستان المنصوري بالقاهرة كما أوقف الدعوار داره وأمواله على مدرسته بدمشق هذا بالنسبة للنظرة الأولى(١).

أما النظرة الثانية، فهى بعد عشر سنوات تقريباً من الأولى وبعد جهد عظيم واطلاع واسع على عدد غير قليل من المخطوطات، وتحقيق بعضها ومنها كتابه (الشامل في الصناعة الطبيَّة والصيدلانيَّة) الذي مازال يعمل فيه لكى يخرجه للناس محقَّقاً وخالياً من كل الشوائب والعيوب.

وفي هذه المرة تشكك الدكتور زيدان في هذه التلمذة، موضحاً أن

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

الإشكال هُنا أن الدخوار كان قد توفى قبل ذلك بعام كامل (سنة ٢٦٨ هجرية) فكيف اشتغل علاء الدين فى الطب على يَدَيْهِ ؟ ويردُّ عن فرض قد يَلحُّ على أذهان البعض ، وهو إنه رُبَّما كان قد تعلم الطب من الدخوار ، ثم لم يمارسه كطبيب ، حتى أصيب بتلك الواقعة التى عانى منها ثم شفى، وذلك بعد وفاة الدخوار بعام . ولكن المتصفح لمؤلفات علاء الدين (ابن النفيس) يراه كثير الإشارة إلى سابقيه من الأطباء وهو يسند لهم الآراء ، ويناقش دوماً أقوالهم .. وهو أيضاً يذكر معاصريه ، ويذكر العديد من وقائع حياته ومشاهداته بالشام ومصر . ومع ذلك ، لم يرد ذِكرُ الدُخوار مرة واحدة فى مؤلفات (ابن النفيس) ولو بإشارة عابرة فكيف كانت معرفته وتلمذته عليه ؟

والأعجب في الأمر أن علاء الدين شرح كتاب تقدمة المعرفة لأبقراط وهو الكتاب الذي سبق الدّخوار أن شرحه ، غير أنه في طول الكتاب وعرضه لم يعرض ولو مرة واحدة لرأى واحد قاله الدخوار في هذا النص الأبقراطي، وهذا على عكس ما فعله مع جالينوس الذي شرح أيضاً تقدمة المعرفة فكان كثيراً ما يتوقف عند آراء جالينوس الشارحة ، ناقداً ومحللاً . ونحن نعرف أن علاء الدين القرشي (ابن النفيس) كان يغض من شأن جالينوس وهو أمر مشهور عنه وذكره المؤرخون من أمثال ابن فضل الله العمري والسبكي وغيرهما .

فكيف حاز له أن يهتم بجالينوس كل هذا الاهتمام السَّلبي . وقد اهتم بأبقراط ، وابن سينا اهتماماً ايجابياً .. ثم يهمل في نفس الوقت أستاذه هذا إن صَحَّت أستاذية الدحوار له(١) .

ونحن نميل إلى الرأى الأول حيث إن كل الشواهد تثبت أستاذيّة الدخوار

⁽١) راجع : اعادة اكتشاف ابن النفيس ، ص ٩٤ وما بعدها .

لابن النفيس، من حيث كونه سار على نفس النهج العلمى والشخصى ولا يمكن أن يكونَ هذا بمحض المصادفة البحّنة وإن كانت مقولة ابن النفيس "هملنا سوء الظن بأولئك الأطباء على الاشتغال بصناعة الطب.." وفي اعتقادنا أن صناعة الطب تعنى وضع المؤلفات والدساتير الطبية التي يسير الأطباء على نهجها ويتبعون تعاليمها وذلك مخالفة لامتهان أو احتراف العمل بالطب الذي لايتطلب سوى القيام بأمور العلاج وتوقيع الكشف على المرضى .. ومما أكد اعتقادنا كتابه (الشامل في الصناعة الطبية والصيدلانية) والذي يُعَدَّ موسوعةً في الصناعة الطبية التي أراد (ابن النفيس) الاشتغال بها .

كما أنه لايعنى عدم ذكر الدخوار في مؤلفات (ابن النفيس) أنه لم يتعلم عليه، فهو لم يتعلّم على يد ابن سينا، وعلى الرغم من ذلك، ذَكرَه ، وذَكرَ عدداً آخر من أطباء عصره والسابقين عليه دون أن يتعلّم عليهم .

ويرى يوسف زيدان أن الترجمة (الأوفى) تورد حيراً عجيباً بحده عند معاصرينا الذين نقلُوا عن ابن فضل الله من دون تمحيص - قوله: "حدثنى غير واحد .. كان ابن النفيس على وفور علمه بالطب واتقانه لفروعه وأصوله قليل المصر بالعلاج .. وهو ما يتناقض مع الخبر ذاته ، إذ المعالجات من أهم فروع الطب - بل هى الثمرة أو النتاج الطبيعى لمهارة الطبيب - التى تقول الخبر أن الرجل (اتقنها) كما يتناقض مع ما ورد فى كتب علاء الدين القرشى (ابن النفيس) من الطرق العلاجية الكثيرة والمبتكرة خاصة ما ورد فى كتابه المهذب النفيس) من الطرق العلاجية الكثيرة والمبتكرة خاصة ما ورد فى كتابه المهذب فى الكحل المجرب ، وفى موسوعته : الشامل فى الصناعة الطبية .

كما يتناقض مع ما أوردته الترجمة عقيب ذلك ، للتدليل على قِلَّة البصر بالعلاج باعتبار أن (ابن النفيس) كان : "إذا وصف لايخرج بأحد عن مألوفه ولا

يصف دواءً ما أمكنه أن يصف غذاءً ، ولا مركباً ما أمكنه الاستفتاء بمفرده .. إلخ" . وهذا خبر صحيح فقد اهتم ابن النفيس بالأغذية اهتماماً كبيراً، واعتبرها العامل الأول في تحقيق الجزء العلمي في الطب ، ذلك الجزء الذي ينقسم عنده إلى فرعين : علم حفظ الصّحة ، وعلم العلاج : ويبدأ ابن النفيس كلامه في حفظ الصّحة بالحديث عن تدبير المأكول فيقول :

"كل صحة أردنا حفظها على حالها أوردنا عليها الشبيه في الكيفية، فإن أردنا نقلها إلى أفضل منها أوردنا الضد ، ولنقتصر من الغذاء على الخبز النقى من الشوائب واللحم الحولي والحلو الملائم ، ومن الفاكهة التين ، والعنب والبلح الرطب في البلاد المعتاد فيها أكله .. أما الأغذية الدوائية كلها ، فلا يلتفت إليها إلا لتعديل مزاج أو مأكول"(١) .

وهُنا نلاحظ أن دور التغذية يقتصر على سدِّ حاجمة عمليات البناء فى الجسم فيما يعرف عند العرب بعملية الأيض ، حيث يعوض الغذاء المعتدل، ما يفقده الجسم من الخلايا ، خلال عمليات التجديد المستمرة .. هذا فى حفظ الصحة والعلاج عند ابن النفيس يتم بثلاثة أشياء :

١ - التدبير الغذائي .

٧- الأدوية (المفردة والمركبة)

٣- الحراحة (عمل اليد)

⁽١) د. يوسف زيدان : المختار من الأغذية ، دراسة وتحقيق (السدار المصرية اللبنانية ، ط١ ، ١٩٩٢) ص ٤٣ .

وكان المنهج العلاجي يعتمد على الغذاء جُلَّ اعتمادِهِ ، ولهذا نراه في مؤلفاته العديدة ينصحُ بالبدء بالأغذية فيقول في الموجز :

"ينبغى ألا تعودُ الطبيعة الكلس بأن تعالج كل إنحراف عن الصحة وحيث أمكن التدبير بالأغذية فلا تعدل إلى الأدوية ، وإنا لا نؤثر على الدواء المفرد ، مركباً ، إن وحدنا المفرد كافياً".

فهو يتدرج من الاعتماد على القوة الشّافية الكامنة في الجسم، إلى إعانة الجسم على النهوض من المرض بدعمه بالأغذية المناسبة ، شم يلجأ أحيراً إلى الأدوية ، فيعتمد على المفرد من الأدوية أولاً، فإن لم يف المفرد بالغرض، لجأ إلى الأدوية المركبة .. وهو فيما يخبص استخدام الأدوية يؤكد دوّماً البَدّء بالمفرد الذى هو أقرب إلى طبيعة الغذاء ، فإلى جانب عباراته السّابقة التي ذكرناها في الموجز نراه يقول في المهذب: "إنا لانؤثر على الدواء المفرد دواءً مركباً إذا تم الغرض بالمفرد ولكنا قد نضطر إلى التركيب "(1).

وهذا لايعنى أنه يرفض الأدوية المركبة (الأقرباذين) وإنما يؤخرها كَحَلِّ أخير .. وهذا التأخير يرجع في اعتقاده إلى التأثير الجانبي السَّلبي للدواء المركب على بعض أجهزة الجسم . فالأدوية المركبة تؤثر في الجسم تأثيراً قويباً . وقد يكون أثرها مزدوجاً ، يمعنى أن تُصلِح عضوا وتُفْسِدَ عضواً آخر ، وهذه النظرة تتفق إلى حَدِّ بعيد مع الرؤية الطبية المعاصرة للتداوى (لكل داء دواء ولكل دواء داء) - حيث نرى الأطباء الغربيين الآن يتعلون قدر طاقتهم عن التركيبات الكيميائية المعقدة والمضادات الحيوية القوية . بعد أن تأكد عندهم - مؤخراً - ضررها .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

ولم تكن فكرة ابن النفيس عن الغذاء بحرد مقدمات نظريَّة وقواعد عامة بل كان لها تطبيقاتُها العملية فقد روى المؤرخون الذين ترجموا لابن النفيس أنه: "كان لايخرج بأحد المرضى عن مألوفه ، ولا يصف له دواء ما أمكنه أن يصف غذاء ، ولا مركباً ما أمكنه الاستغناء بمفرد - فكان يصف القميحة لمن يشكو القرحة ، والخروب لمن يشكو الإسهال .. وهكذا ، بحيث يصف لكل مرض ما يلائمه".

وهذا يذكرنا بالجهود الرامية في عصرنا الحالى للعَوْدة إلى العالاج بالأعشاب بل تخصص بعض الأطباء والصيادلة في هذا النوع من العلاج .. وعلى هذا النحو سار المنهج العلاجي عند ابن النفيس .

وروى العُمرى ما يفيد أن هذا المنهج العلاجي ، جعل المعاصرين لابن النفيس يتهمونه بأنه على وفور علمه بالطب وإتقانه لفروعه وأصوله قليل البصر بالعلاج .

فهل يصدق ما يقال إنه كان قليل البصر بالعلاج ؟ سؤال يطرحه الدكتور يوسف زيدان .. ويروى لنا الحوار الذى حسرى بين أبى الثناء الحلبى وابن النفيس ، وهى التى وردت فى نهاية الترجمة (الأوفى) - يشكو فيه الأول عقالاً فى يَده ، ويسأل عن علاجه فيرد ابن النفيس بأنه هو الآخر به عقال ولا يعرف بأى شئ يداويه وظاهر القصة يدعو إلى السخرية من جهل (ابن النفيس) بأمور لعلاج ، ولكن حقيقة الأمر تحتاج نظرةً أعمق ، ولو كان ابن فضل الله العمرى طبيباً لأدرك أن ما أورده للدلالة به على قلة بصر ابن النفيس بالعلاج، هو عين ما يثبت براعته العلاجية .. فالعقال ، تشتع عصبي يكون فى الغالب روماتزمياً ويشفى منه بعد فترة من دون علاج . وهذا الأمر يعرفه الأطباء

القدامى والمحدثون يقول القوصونى: "العقال تشنّج يعرض للعصب ، سببه ريح نافخة وفى الغالب تنحل سريعاً" فالرجل كان يعلم أن العقال . ليس مما تنبغى المسارعة إلى علاجُه بالأدوية وإنما يترك الأمر فيه للجسم حتى يحله بنفسه ، من دون تعريض المريض لتخليط دوائى لا طائل تحته .

زُوَاجه:

أجمع الباحثون على أن ابن النفيس لم يكن متزوجاً كأستاذه مهذب الدين الدحوار متبعين بذلك أقوال القدماء دون تدقيق أو تمحيص حيث قال بعضهم "لم يتزوج ابن النفيس وقد يكون عدم زواجه مما ساعده في حياته على التركيز في الدراسة ووفرة الانتاج وانصرافه إلى العلم والتعليم". وقد ذكرت المصادر أيضاً هذه الحقيقة ونصت عليها صراحة مثلما هو الحال عند ابن فضل الله العمرى الدنى قال: "و لم يكن مُزَوَّجا"- وأصلحها البعض لتناسب لغتنا المعاصرة فكتبها (متزوجاً).

وقد سار يوسف زيدان على نهج هؤلاء في مراحله الأولى من البحث والتحقيق ولكنه بعد بضع سنين عدل عن هذا الرأى وصرح بأن علاء الدين (أبن النفيس) كان متزوجاً. وقد برهن على ذلك بما ورد في شرح كليات القانون وهو الشرح الذي وضعه العلاء ابن النفيس في الأغلب قبل سنة ١٤١ هجوية حينما كان في الثلاثينيات من عمره، حيث أخذ يعرض بالتفصيل لكيفية العناية بالطفل الرضيع ، ويسهب إسهاب المشاهد الخبير فيما يجب عَمَله للطفل من قماط وأغطية وتدليل وتحريك، بل وهدهدة بالموسيقي . وبعدما استغرق عدة صفحات تالية للرضاعة ثم قال : "وهذا عدة صفحات تالية للرضاعة ثم قال : "وهذا ولدى محمد في زمن طفولته، ارتضع من والدته عُقيَّسبَ أكلِها بصلةً ، لعلها لم

تكن بعد استقرت في معدتها فترك الندى في الحال واستكرهه .. فعلمت أنه أدرك منها رائحة البصل" .

ومن هنا نفهم ، لماذا اهتم ابن النفيس اهتماماً خاصاً بالأطفال فوضع رسالة في أوجاع الأطفال وكتب رسالة في مواليد الثلاثية ، وإن كان كلاهما من أعماله المفقودة ، ويخلص يوسف زيدان في النهاية إلى أن كلام ابن فضل الله العمرى، وغيره من قدامي المؤرخين ربما كان يصدق على علاء الدين (ابن النفيس) ساعة وفاته بعد بلوغه الثمانين من عمره ووفاة زوجته أو زوجاته ! ولا يعنى بحال أن الرجل عاش حياته أعزب فكيف تجوز له العزوبة وهو الفقيه المندى علم من الخبر أن النبي على قال : "إن سنتنا النكاح .. شراركم عُزَّابكم .. أراذل موتاكم عُزَّابكم " مسند الإمام أحمد .

وإن كان الرجل قد رفض تناول الخمر - في علة موته - للعلاج كيلا يلقى الله وفي باطنه شئ من الخمر . فكيف يَظُلُّ أعزب ، وقد علم من الحديث الشريف أنه (ما في الجنة أعزب) أخرجه مسلم وإذا كان العلاء (ابن النفيس) لم يعرف النساء وأحوالهن ، ولم تدم عشرته مَعُهن طويلا فمن أين أتى بوصفه الدقيق لَهُن حين قال : "والنساء أرق ، وأبكى ، وأحسد ، وأغضب ، وأذكر لحقرات الأمور وأقوم بالتعهد ، وأكسل ، وأقل حماية ، والح ، وأحزع ، وأوقع وأكذب ، وأمكر ، وأرخعى .. والجوارى والنساء يكن صفر الوحوه ، لقلة حركتهن ولاختفائهن" .

وطول المدة التى عايش فيها يوسف زيدان (ابنَ النفيسِ) ترجماتٍ ومؤلفاتٍ ، حعلته يعدّل كثيراً من آرائه ، فكما عدل وصحح نسبه ، كذلك يصحّح مدى معرفته بالتداوى ، كذلك صحح قضية عدم زواحه ، وفى ذلك شجاعة علمية ، واخلاقية ، واجتهاد، يدل بوضوح على تلقيقه في كل ما يتعلق بتلك الشخصية المهمية . والتمتع بالنقد الذاتي ، وهي خاصية مهمية من خصائص العلم والعلماء .

مقبَرَتُه:

وينتهى يوسف زيدان من رسم خريطة حياة (ابن النفيس) بتناول قضية مقبرته حيث يبدأ حديثه عَنْ هذه النقطة بخبَرٍ قَدْ هَلَّلت له وسائل الأعلام المصرية وهو: "اكتشاف هيئة الآثار لمقبرة (ابن النفيس) ببلدة الرحمانية إحدى قرى عافظة البحيرة ...

وكالعادة انهمكت وسائل الإعلام في تغطية الخبر ، وتوالت التقارير والمقالات والبرامج -دون وقفة تُبَصَّر - حتى صَدَّق الناس هذا الأمر اليقيني وبدأت بعض الجهات الدولية في رصد ميزانيات مالية للعناية بمقبرة : الطبيب الشهير ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية .

وقد تشكك يوسف زيدان في الأمر، فَقَام بزيارة المقبرة وتوصّل للآتي : أما مبنى المقبرة ، فهو حديث نسبياً ، لا يعود بناؤه إلى أكثر من القبرن الثاني عشر الهجرى وأما الملفون ، فهو نفيس الرحماني وليس عسلاء الدين على ابن أبي الحرم القرشي (ابن النفيس) وهذا الشيخ الرحماني هو : على بن نفيس الشافعي (لاحظ التشابه في الاسم واللقب والنسبة) أحد الصوفية الأشراف الذين سكنوا البحيرة و لم يقع يوسف زيدان على ترجمة له والذي اشتهر و ترجمه له المؤرخون هو حفيده : داود بن سُليمان بن علوان المتوفى سنة ١٠٧٨ هجرية. كان فقيها مقرئاً مشاركاً في عدة فنون ترك مؤلفات كثيرةً: منها تحفة

أولى الألباب - تحفة السمع والبصر بصادق الخبر - التحقة السندسيّة لمن يشغل بشرح السنوسية ، الجواهر السنية في أصول الطريقة الصوفيّة . . الح

وقد وحد في الرحمانية ، مخطوطة للشيخ على بن نفيس الرحماني - وهي رسالة في النسب الشريف تبدأ بقوله : الحمد لله رفيع الدرحات ، الواحد في الذات والصفات . . الذي اتفق بحكمته المصنوعات . . الخ

٧- منهجه العلمى:

يرى يوسف زيدان أن الكثيرين اعتبادوا اختزال الأعمال التى قَدَّمها. الإمام العلامة (ابن النفيس) في عبارة: مكتشف الدورة الصغرى (الرئوية) قبل وليم هارفي !

وفي الحقيقة ، فإن اكتشاف علاء الدين (ابن النفيس) للدورة الدموية الصغرى لايمثل إلا ورقة واحدة من ملامح إسهاماته وجهوده العلمية .. فالرجل عرف الدورتين الدمويتين : الصغرى والكبرى ، وقديم نظرية مبهرة في كيفية الإبصار ودور الدماغ في الإدراك البصرى ، وصاغ المعارف الطبية والصيدلانية صياغتها الأتم في كتابه الشامل .. وتوصل إلى عديد من الطرق العلاجية المبتكرة في عصره ووصل إلى حقائق تشريحية دقيقة في أجزاء الجسم الإنساني .. وغير ذلك من الإسهامات .

ويطرح علينا سؤالا: كيف تُوصَّل علاء الدين (ابن النفيس) إلى مَا وصَل إليه من كشوف معرفية واكتشافات علمية ؟ بعبارة أخرى: ما هو المنهج العلمي الذي سار عليه ؟

⁽١) يوسف زيدان : إعادة إكتشاف (ابن النفيس) ص ٧٨ وما بعدها .

ويبدأ تعريفنا بالمنهج التجريبي ، قائلاً :

إذا أراد مؤرخو العلم المعاصرين، الكلام عن المنهج التجريبي عند العلماء العرب المسلمين ، فإن أنظارهم تتجه بشكل آلى إلى شخصيات بعينها هي تحديداً : حابر بن حيان ، الحسن بن الهيثم .. وأحياناً : أبو بكر الرازى .

فجابر بن حيان هو الذى دعا إلى التجربة التى كان يسميها: الدربة، حين قال: "فمن كان درباً كان عالماً حقاً، ومن لم يكن دربا لم يكن عالماً". وهو الذى حَدَّد ثلاثة طرق للاستدلال والاستنباط، وهى: دلالة الجانسة أو الأنموذج، دلالة مجرى العادة، دلالة الآثار.. وبذلك: فهو يُصور حدود المنهج التجريبي أدق تصوير (وهي العبارة التي تتكرر عند جميع من كتبوا عن حابر بن حيان).

أما ابن الهيثم ، فقد : سلك في بحوثة طريقة للنظر في المسائل العلمية، يؤخذ فيها بالاستقراء ، ويعتمد فيها على التحربة ، ويؤدى فيها القياس دوراً في استنباط النتائج التي تفضى إليها النظرية أو القانون .. إلخ .

وأخيراً ، فإن أبا بكر الرازى طالما لفت أنظار مؤرخى العلم ودارسى المنهج ، بما قَدَّمه من ملاحظات سريرية (إكلينكية) تتبع خلالها الحالات المرضية ورصد تطورها خاصة في كتابه الكبير الحاوى -بالإضافة إلى اعتداده بالتحربة في مقابل القياس ولذا عُدَّ الرازى من أقطاب المنهج التحريبي ، وقد نسب إليه كتاب بعنوان : "جراب المحربات وخزانة الأطباء".

* * *

أما علاء الدين (ابن النفيس) فهو من العلامات المهمة في تاريخ المنهج التحريبي ، ولولا تطويره لهذ المنهج لما كان قد وصل إلى ما توصل إليه من

معارف واكتشافات فالعلم -قبل كل شئ - منهج ، والتجريبية هي السبيل المنهجي الأوفق للعلوم الطبيعية عموماً ، ولعلم الطب - الذي تخصص فيه علاء الدين خصوصاً . وغالباً ما تقترن لفظتا القياس ، والتجربة في معرض حديث العلاء (ابن النفيس) . وهو يضع في شرحه علم فصول أبقراط تعريفاً يجمع فيه التجربة والقياس ، بقوله : "التجربة امتحان فعل ما يورد على البدن إما لتحقيق دلالة القياس - كما إذا دلَّ قياس على برودة دواء فأردنا تحقيق ذلك أو لغير ذلك". ودلالة القياس عنده تعنى ما ينطبق من المبدأ العام على الحالات الجزئية، وقد كانت في ذهنه بعض المبادئ التي تحكم القياس ، وهو في الغالب مبادئ طبية وفلسفية كان الحكماء من قبله قد أفاضوا في الحديث عنها ، ومن أهم هذه المبادئ:

- * الضدُّ للضدِّ شفاء .
- * الأخلاط الأربعة .
- * الغائية في الطبيعة .
- * القوة الشافية الكامنة في الجسم .

ولما كان الأمر يقتضى التثبت من انطباق هذه المبادئ العامّة على الحالات الجزئيّة فهنا يأتى دور التجربة .. ومع ذلك فإن العلاء (ابن النفيس) يشير في أحيان كثيرة إلى ما يسميه القياس الواحد وهو عنده بمثابة البديهية التي لاتحتاج لأى تجريب كي تثبت . وإنما هي سابقة في العقل قبل التجربة .

كما فهم العلاء (ابن النفيس) الاستقراء واستخدامه ، بمعناه الأرسطى: "الحكم على الكُللِّ بما يوجد في جزئياته .. فكان الاستقراء عنده مقابلاً من

الناحية المنهجيّة للقياس ، فإذا كان القياس انتقالاً من مقدمة - أو مقدمات كلية، إلى نتيجة حزئية .. فالاستقراء عنده وصول إلى قاعدة كلية استناداً لحالات حزئية .

ثم يتناول يوسف زيدان اللغة العلميّة ، فيوضح مدى اهتمام (ابن النفيس) باللغة وتمكنه منها وولعه بالتحليل اللغوى قائلاً:

لم يكن باستطاعة علاء الدين (ابن النفيس) وهو العالم المنهجى أن يصوغ آراءه وأفكاره العلمية واكتشافاته . بغير لغة علمية رصينة. ولا يفوتنا هنا أنه كان على وعى تام بالدرس اللغوى في عمومه ، وله في اللغة والنحو مؤلفات حتى كان ابن النحاس لايرضى بكلام أحد في القاهرة في النحو غير كلامه ..

وقد انتهج (ابن النفيس) لنفسه منهجاً لُغويًا للكتابة العلميَّة حيث اعتنسى بدلالة الألفاظ والمفاهيم الاصطلاحيَّة ، متحنباً فوضى الدلالات التي تخرج عن الحدود العلمية في الكتابة ومن هنا كان شديد الولع بالتحليل اللغوى للمفردات. ويعرض علينا نماذج عِدّة (١) .

كما أن من الملامح المنهجيّة عند العلاء (ابن النفيس) حرصه البالغ على الإيجاز والعرض المباشر للمسائل العلميّة وتجنّب الخوض في الآراء المتناقضة والجدل الذي لاطائل تحته وقد تجلى ذلك بوضوح في ديباحة الجزء الثاني من الفن الثالث من كتاب الشامل.

و بخصوص منهج التصنيف والتبويب عند (ابن النفيس) يذكر أنه من الملامح الأساسيّة للبحث العلمي عند علاء الدين (ابن النفيس) اهتمامه الكبير

⁽١) إعادة اكتشاف ابن النفيس ، ص ١٢١ .

بعمليات التصنيف والتبويب مما يمكن معه ضبط مجموعة المعارف التى هو بصدد الكلام فيها ، ويلفت أنظارنا الدكتور زيدان إلى أن (ابن النفيس) لم يبتدع هذا الملمح المنهجى بل كان اهتمامه به حلقة من حلقات الاهتمام العلمى العربى الإسلامى بهذا الموضوع فقد أفاض العلماء من قبل علاء الدين -ومن بعده في مسألة التصنيف العلمى ، ودونوا المؤلفات المستقلة في تصنيف العلوم أمثال : مفاتيح العلوم للخوارزمى (ت ٣٨٧هـ) أقسام الحكمة لمسكويه ت ٢١هـ وتصنيف العلوم للفارابى (٣٣٩هـ - ٥٩٠م) .. وغيرهم .

وتبدأ عملية تصنيف المعارف والعلوم عند علاء الدين (ابن النفيس). بالانتقال التفريعي من العموم إلى الخصوص، أو من العلوم الأساسية إلى الفروع التخصصية وهو يعتمد في تفريعه على طبيعة كل نوع من العلوم والمعارف، والارتباط بينه وبين بقية العلوم من جهة، والتخصصات الداخلية فيه من الجههة الأخرى.

وقد تعرض العلاء (ابن النفيس) لهذا ، في غير واحد من أعماله .. فهو في بداية كتابه شرح معانى القانون يقدم لنا هذا التصنيف المحمل للعلوم بحسب مقصد كل علم وطبيعته (۱) ، ويضع العلاء قاعدة لتصنيف العلوم وهي فيما نعلم قاعدة مبتكرة لم يسبقه أحد إليها وهو يسميها تعاون العلوم ، ويقصد بها العلاقة الارتباطية بين هذا العلم وذاك وحكم علم ما ، على علم آخر من العلوم التي لاتدخل بالضرورة ضمن تخصصاته ، وهذا ما طبقه في التقسيم الموضوعي الدقيق الذي وضعه لكتابه الشامل في الصناعة الطبية .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٨ وما بعلها .

٣- نزعته العقلية:

إن المنطق من وجهة نظر كثير من العلماء هو الآلة المعرفية التي بها نتوصل إلى الحقائق ، فقد قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) "لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق".

ويقف يوسف زيدان أمام عبارة أوردها العمرى حيث قال: " وكانت له معرفة بالمنطق، وصنف فيه مختصراً وشرح الهداية لابن سينا في المنطق، وكان لايميل في هذا الفن إلا إلى طريقة المتقدمين كأبي نصر وابن سينا ويكره طريقة الأفضل الخونجي والأثير الأبهري" (ت٦٦٣هـ)(١).

ويعلل السبب الذي دعاه إلى التوقف عند هذه العبارة بأمرين :

الأول: ما هو المختصر الذي ألفه علاء الدين (ابن النفيس) في المنطق؟
والأمر الآخر: ماهي طريقة المتقدمين التي كان يفضلها ، وما طريقة المتأخرين التي كرهها؟

وبخصوص الأمر الأول: فقد اتضَحَ بعد بَحْثِ ، أن ابن النفيس ألَّف بالفعل رسالة صغيرة في المنطق عنوانها الوريقات. ثم قام بشرح هذه الرسالة، في كتاب كبير بنفس العنوان "الوريقات في المنطق" وهو الكتاب الذي لم يجد يوسف زيدان منه سوى نسخة عطية وحيدة بالعالم ومحفوظة في بودليان بأكسفورد.

أما بخصوص الأمر الآخر:

(١) انظر : النزاث الجمهول ليوسف زيدان ، الفصل العشرون (عنوان الحق وبرهان الصدق) للأبهري.

فقد ذهب يوسف زيدان في كتابه (التراث المجهول) إلى أن الأوائسل من أمثال أبي نصر الفارابي وابن سينا ، نظروا للمنطق نفس النظرة الأرسطية التي تجعل منه آلة للعلوم ، ومقدمة نظرية لابد أن تسبق كل علم ، لكن المتأخرين أهل القرن السابع الهجري -من أمثال أفضل الدين الخونجي ، وأثير الدين الأبهري جعلوا المنطق علماً قائماً بذاته وفَناً له خصوصيته بين سائر العلوم، وعلى ذلك نفهم من عبارة ابن فضل الله العمري . أن (ابن النفيس) كان يَعُدُّ المنطق مدخلاً للعلوم .

ويقر بالخطأ في هذا الرأى . بعد أن اتضح له بعد دراسة متأنيسة لمخطوطة (الوريقات في المنطق) أثناء تحقيقه لها وعكوفه الهادئ عليها ومقارنته لآراء علاء الدين (ابن النفيس) الواردة في المخطوطة بآراء معاصريه من المناطقة خاصة أثير الدين الأبهرى إذا اتضح حلافاً لما ظنّهُ من قبل أن (ابن النفيس) كان ينظر للمنطق على أنه علم ، بينما نظر الأبهرى إليه بَعَدّهِ آلة للعلوم .

حيث يقول علاء الدين (ابن النفيس): "المنطق علم يتعلَّم فيه التمييز بينَ الحدِّ الصَّحيح وما يجرى مجراه من فاسده ومنفعته أن تعصم مراعاته الذهن من الخطأ في الفكرة".

ويقول الأبهرى تحت عنوان القول في المنطق ما نصه: "هـو آلـه تعصـم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير .."

وما حالف فيه علاء الدين المتأخرين ، متابعة منه لطريقة المتقدمين، فهو ليس النظر إلى المنطق بعدّهِ عِلْماً أو كونه آلة ، وإنما هو أساليب البرهنة، غير أنه بإمعان النظر في المباحث المنطقية التي عرضها في وريقاته، سوف يتضح أنه يخالف متقدمي المناطقة ومتأخريهم -معاً- في نقطة أساسية .

فالمناطقة الأوائل والأواخر ، كانوا يتخذون من المنطق الأرسطى الصورى نقطة ارتكاز رئيسية ، فيتابعون أرسطو في الخطوط العامة ، ويجتهدون هم في التفصيلات . أما العلاء (ابن النفيس) قد انعكست استقلاليته العلمية على بحثه المنطقي ، ويورد العلاء ضمن مباحث المنطق ، مبحثاً لم يخطر بالقطع على بال أرسطو ، إذ يفرد فصلاً من فصول الوريقات للأدلة الفقهية، بعدها إحدى طرق الاستدلال ، فيستعرض الأدلة الخمس عند الفقهاء: الكتاب، والسنة، والإجماع ، والقياس ، استصحاب الحال .. وهو يوردها بعدها استدلالاً ليس غير ، منبها في نهاية الفصل إلى الآتي : "واعلم أن إثبات صحة هذه الأدلة، وتفصيل الكلام فيها ، مما لايليق بهذه الصناعة" .

ويبدو أن العلاء كان مدركاً لطبيعة المعارضة التى يلقاها المنطق فى عصره ومُقْتنعاً فى الوقت ذاته بأهمية المنطق -بل هو عنده علم رئيس- ولذا اهتم بالرَّد على مُعَارضى المنطق وناقش حججهم بطريقته التعليمية الهادئة كما جاء فى الفصل الثالث من مقدمة الوريقات(١).

ولم يخرج العلاء في الوريقات عن نهجه المتبع في أعماله الأحرى من حيث الالتزام بمنهجية العرض وبأسلوب الكتابة العلمية ، بل كان -بالإضافة إلى ذلك- حريصاً على التعلمية بمعنى توطئة المسائل والمباحث المنطقية ، والإكثار من ضرب الأمثلة واستخدام التطبيقات .. مما يشعرنا ، أن الوريقات كتاب وضع لغرض تدريس المنطق . أو هُو على الأقبل موضوع لغرض الدفاع عن المنطق وتوطينه في أرض المعارف والعلوم .

وقد تجلُّت العقلانية عند علاء الدين (ابن النفيس) في أحطر القضايا

⁽١) انظر النراث المحهول ، د. يوسف زيدان (الفصل الأخير) الوريقات في المنطق لابن النفيس .

وأكثرها حساسيَّة في عصره والعُصور السَّابقة واللاحقة -كالصِّلة بين الدين والعلم ومعالجة القضايا الدينية ذاتها .

فهو على سبيل المثال ، يعرض بحياد كامل في كتابه الموجز وموسوعته الشامل للمنافع الطبية للخمر وأفعالها الجيدة في الجسم والجيد والردئ من الخمور وغير ذلك من التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع من زاويته الطبية فيكتب في ذلك بموضوعية كاملة وحياد تام بسلا حرج من التحريم الشرعي للخمر، ودونما نظر إلى كونه فقيها يدرس الفقه الشافعي في المدرسة المسرورية وفيلسوفا مسلماً ينتصر للشرعيات في رسالته الكاملية - فاضل بن تاطق . ومع ذلك، فهو على مستوى السلوك الشخصي - يرفض تناول الخمر حتى للتداوى في علة مرضه الأخير قائلاً : لا ألقى الله وفي باطني شئ من الخمر .. " فالحقيقة العلمية عنده أمر يختلف في طبيعته عند المسائل الشرعية .. فلا يخلط بين كليهما، وإنما يلتزم بالأمر والنهى .

كما تتجلى عقلانية العلاء في تناوله للقضايا الدينية ذاتها، حتى أنه بيدو في بعض النواحي صارما .. فمن ذلك ، تأكيده في المختصر - أن الأحاديث الشريفة ليست يقينيَّة تماماً يقول :

وأما الأخبار التي بأيدينا الآن فإنما نتبع فيها غالب الظن، لا العلم المحقق، خلافاً لقوم ؛ وقال قوم : إن جميع ما اتفق عليه مسلم والبخارى فهو مقطوع به، لأن العلماء اتفقوا على صحة هذين الكتابين . والحق أنه ليس كذلك! إذ الاتفاق إنما وقع على حواز العمل بما فيهما ، وذلك لاينافي أن يكون ما فيهما مظنوناً بصحته ، فإن الله تعالى لم يكلفنا الوقوف عند العلم ولذلك يجب الحكم

بموجب البيِّنه ، وإن كانت إنما أفادت الظن .." ^(١)

وهو يرى أن تَدَاخُل عنصر الذاكرة الفردية في رواية الأحاديث، وطول الزمن ما بين حياة النبي علوت وتدوين الأحاديث، يجعل الحديث الواحد منها - ما لم يتواتر .. مظنوناً بصحته ، لكنه غير تمام اليقين كما هو الحال في الآيات القرآنية وفي الأحاديث المتواترة وهي قليلة العدد .. مما يفتح الباب أمام إعمال العقل ويرجح البرهان العقلي على البرهان السّمعي .

ويوضح ابن النفيس التواتر قائلاً: "التواتر في اللغة هو التّتابع، وهو ورود شئ بعد آخر .. وأما في الأصطلاح الواقع بين العُلماء فإن الخبر المتواتر هو " خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حَدِّ يمنع العقل من توافقهم في ذلك على الكذب، فلذلك هو يفيد القطع ..".

وإنما يكون الخبر متواتراً ، حتى يفيد العلم بشروط :

أحمدهما: أن يكونَ السَّامع لـ من أهـل العِلـم ؛ إذ يستحيل خُصـول العلم فى غير متأهل له فلذلك لا يكون مجنوناً ولا غـافلاً ولا مفـرط السـكر ولا طفلاً غير مميِّز .

ثانيهما: أن يكونَ السَّامع ليس عِنْدَهُ علم ضَرُّوريّ بثبوت المحبر عنه وإلا لم يكن مستفيدا للعلم بذلك من الخبر، وقال الشريف المرتضى: "يشترط أن لا يكون عند السَّامع شبهة تشككه في صدق الخبر".

وثالثهما : أن يكونَ المخبر عنه ممكناً ، فلو أخبر أهل العالم أن الاثنين

⁽١) د. يوسف زيدان : المنتصر في علم أصول الحديث - لابن النفيس دراسة وتحقيق (المدار المصرية اللبنانية ، ط١، ١٩٩١) ص ١١٥.

فرد ، لم يلتفت إلى ذلك .

ورابعها: أن يكونَ المخبرون جازمين بما أخبروا به ، فلو كانوا ظانين ذلك لم يكن ذلك مفيداً لقطع السَّامع .

وخامسها: أن يكونَ إحبارهم عن مشاهدة أو عن مشاهدين ؛ فلو أخير أهل العالم بأن العالم مُحدث لم يكن لإخبارهم أثر فسى إفادة علم أو ظَنَّ بذلك .

وسادسها: أن تكونَ مشاهدة المشاهدين للمخبر عنه، حقيقة وصحيحة، فلا يكون على سبيل غلط الحس ، فلذلك لانلتفت إلى إخبار النصارى بصلب المسيح - عليه السلام- فإن ذلك شبّه لهم .

سابعاً: أن يكونَ بصفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلاعنين أو مكرهين على ذلك الخبر ، لم تلتف إلى ذلك .

ثامنها: أن يبلغ المخبرون في الكثرة إلى حَدِّ يمنع العقل توافقهم على الكدب.

واختلف الناس في هذه الكثرة، فقيل أقلها خمسة ، إذا ما دون ذلك ببينة شرعية، إنما تفيد الظن ، وتُعلُّ تزكية الشهود . وقال القاضي أبو بكر : إنى أقطع أن الأربعة لا تكفى ، وأردد في الخمسة ، وقيل : بل أقل ذلك عشرة بعدد النقباء إذ الغرض منهم حصول العلم بقولهم . وقيل أقل ذلك عشرون لقوله تعالى : ﴿إِن يكن منكم عشرون ﴾ وقيل أربعون لأن ذلك أقل عدد ينعقد به الجمعة ، وقيل سبعون لأن موسى عليه السلام – اختار هذا العدد من قومه، وقيل لابد من كثرة لا يحصرها عدد ولا يحوى المخبرين بلد .

وأما الحقُّ ، فهو أن هذه الكثرة لا تنضبط بعدد مخصوص، إذ تختلف

الحال في ذلك باختلاف الوقائع وأحوال المخبرين والسَّامعين؛ فاخبار القضاة والأمراء عن ركوب السلطان ليس كإخبار الرعاع بمروق بلدة في صحراء خراسان فلذلك حدوث القطع بصدق الخبر دليل على تحقَّق الكثرة المشروطة لا عكس ذلك .

وتاسعها: أن تستوى الأطراف والوسائط جميعها في أن كل واحد منها يفيد القطع بكثرة المخبرين .

وعاشرها: قد شرط بعضهم في خبر التواتر ، اختلاف أنساب المخبرين وعاشرها : قد شرط بعضهم عدالة المخبرين . وشرط الروافض أن يكون منهم الإمام المعصوم .

وهكذا كان (ابن النفيس) عالماً بالحديث وأصوله .

ويذكر يوسف زيدان أن العلاء (ابن النفيس) يفرد فصلاً فسى الوريقات بعنوان: في البرهان العقلي والسَّمعي وما هو منهما أشرف. فإذا به ينتصر للبرهان الأول ، العقلي ، ويورد الحجج الدالة على رأيه ، ثم يقرر قضية خطيرة . حين يؤكد ضرورة الأخذ بالبرهان العقلي ، إذ بدا تعارض بينه وبين البرهان السَّمعي .. بل هو يرفض ما فعله المتكلمون (المعتزلة خصوصاً) من تأويل للآيات والأحاديث والأخذ بما قام عليه برهان العقل .

وهكذا تحددت لنا معالم حياة علاء الدين على بن أبى الحرم القرشى؛ الاحتماعيّة والعلمية والفكرية كما قدمها لنا بنظرة شاملة نقدية د. يوسف زيدان.

٤ - إشكالات الشَّامل:

يُعَدُّ كتاب [الشَّامل في الصناعة الطبية] أضخم موسُوعةٍ علميَّةٍ في التاريخ الإنساني يكتبها شخص واحد .. ونظراً لاتساع حجم هذا الكتاب الموسوعي ، وعدم وجوده مكتملاً في أية مكتبة خطيَّة في العالم فقد تضاربت حَوله آراء الباحثين المحدثين وأثيرت حَوْله عِدة إشكالات، إذا استغرب بعض الأساتذة المعاصرين أن يقع الكتاب في هذا العدد الكبير من المحلدات . خاصة أن التقسيم الدَّاخلي للكتاب لم يقع على نظام المحلدات أصلاً .

كما قرر بعض الأساتذة أن الكتاب خليط من مُؤلَّفات علاء الدين (ابسن النفيس) جمعها الرجل في موسوعة واحدة كما اعتقد بعض الأساتذة ، أن ثمة كتاباً آخر بعنوان (الشامل في الصناعة الطبية) من تأليف أبي سعيد بن أبي مسلم بن أبي الخير الملقب بغياث الغيث .

وقد احتمعت للدكتور زيدان خلال عشر سنوات أجزاء الشامل المخطوطة (١) كافة تمهيداً لنشره في طبعة محققة وتبنى المجمع الثقافي بأبي ظبي هذا المشروع الضخم ليخرج إلى العالم محققاً على يديه .. وبعدما احتمعت عنده هذه النسخ الخطية وطالت صحبته للشامل دوّن عدة ملاحظات لحسم الاشكالات التي ثارت بين الباحثين بصدد هذا الكتاب :

أولاً: فيما يتعلق بكلمة بحلد التي كان ابن فضل الله العمري هو أول من استخدمها للدلالة على حجم الكتاب .. فقد ذكر الرجل بالفعل ما شاهده

⁽١) بيان النسخ الخطية التي حصل عليها يوسف زيدان ، راجع (إعادة اكتشاف ابسن النفيس) ص ص ص ٢٠- ٧٤ .

إذ وحد ثمانين بحلداً من الكتاب محفوظة بالبيمارستان المنصورى بالقاهرة ، فهو يتحدث عن نسخة خطية مُعيَّنة ؛ وليس هناك ما يمنع أن تقع نسخة أحرى من الكتاب يكون قد كتبها ناسخ آخر ، في عدد من الجلدات أكثر أو اقبل . أما التقسيم الفعلي للكتاب ، فقد سار به علاء الدين القرشي (ابن النفيس) على النحو الآتي :

"الشامل في الصناعة الطبيّة" ينقسِمُ إلى عدة فنون وكل جزء ينقسم إلى عدة عدة كتب وكل كتاب ينقسم إلى عدة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى عدة فصول وكل فصل يضم عدة أبحاث وكل بحث يناقش عدة مسائل أو موضوعات . وأحياناً يضم العلاء (ابن النفيس) مجموعة أبحاث في جملة واحدة.

ثانياً: فيما يتعلق بأن الشامل مجموعة لمؤلفات علاء الدين (ابن النفيس) عن وهو ما يقرره خالد الحديدى بقوله: "إن ما كتبه علاء الدين (ابن النفيس) عن العين في الشامل يختلط بكتاب المهذب، حتى ليتعذر فصل أحدهما عن الآخر، كما يتضح في مخطوطة الفاتيكان، وخاصة الجزء الخاص بالقيح بخزانة العين الأمامية والبحث في الرمد، كما يختلط الجزء الخاص بالأغذية بأجزاء مخطوطة من كتاب (المختار في الأغذية) لابن النفيس، ومخطوطته في مكتبة برلين. ويرى الدكتور الحديديّ: أن الأجزاء التي كتبها ابن النفيس عن التشريح في شرحه على القانون، كانت تكون جزءاً رئسياً من كتابه الشامل، فلقد كانت العادة عند الأطباء المسلمين أن يقدموا لكتبهم الموسوعية بأجزاء كلية في التشريح .. ولما كان شرح القانون في عشرين مجلداً فإننا نعتقد أن بعضها أجزاء من كتاب الشامل".

ويتوقف يوسف زيدان عند هذا الكلام واضعاً عدة ملاحظات:

أولها: إن ما يذكره الحديدى من تطابق الشامل مع المهذب، هو فى الحقيقة: تشابه فى حزء ضئيل حداً.. فقد تعرض علاء الدين (ابن النفيس) فى المهذّب إلى القيح بخزانة العين الأمامية وإلى الرَّمد، فى صفحات لم تتعد الثلاثين. بينما كتب مئات الصفحات عن العين فى الشامل. وكذلك فإن الجزء الخاص بالأغذية فى كتاب الشامل لا يختلط بأجزاء كتاب المختار، فكتاب المختار فى الأغذية عبارة عن رسالة صغيرة لا تزيد عن عشر صفحات، بينما يقع الجزء الخاص بالأغذية فى كتاب الشامل فى قرابة ألف صفحة فأين التطابق؟

ثانيها: أما قوله إن الأجزاء الخاصة بالتشريح في شرخ تشريح القانون هي جزء رئيسي من كتاب الشامل ، فهذا ما يجب أخذه بشئ من الحذر. إذ إن تاريخ تأليف شرح التشريح سابق عن تاريخ الشامل بوقت طويل ، فقد أشار علاء الدين (ابن النفيس) في شرح الكليات وهو السّابق مباشرة على شرح التشريح إلى أنه ينوى تأليف ما يسميه: الكتاب الكبير في صناعة الطب. ولا شك أنه يقصد بذلك الشامل في الصناعة الطبية كما إنه ألف العديد من المؤلفات بعد تشريح القانون ، ولم يكن قد بدأ تأليف الشامل بعد . كذلك فقد كان علاء الدين (ابن النفيس) في شرح التشريح يقوم بالتعليق على الأجزاء الخاصة بالتشريح في كتاب القانون لابن سينا ، أما الشامل فهو لايقتصر على ذلك بل يناقش كل الآراء الخاصة بالتشريح سواء تلك التي وضعها أبقراط أو جالينوس أو ابن سينا أو غيرهم من مشاهير الأطباء وبذلك لا يمكن القول بأن شرح التشريح جزء من الشامل بمعني أنه مكرر فيه .

قالثاً: أما فيما يتعلق بالاعتقاد بوجود كتاب بعنوان: الشامل في الصناعة الطبية ، لأبي سعيد بن أبي مسلم بن أبي الخير الملقب بغياث الغيث!

فالذين اعتقدوا ذلك معذورون فهناك بالفعل ثلاث مخطوطات بدار الكتب المصرية (١) وردت فيها هذه المعلومة المضللة ولكن لاسند لها ولا دليل وأن غياث الغيث هذا لاو حود له إلا في وهم الشخص الذي قام بإعداد بطاقات المخطوطات بدار الكتب المصرية.

ثانياً : ابن الهيثم

هو أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم ، وكان مولده بالعراق بمدينة البصرة سنة (٤٣٢هـ - ٩٦٥م) ووفاته في حدود (٤٣٢هـ - ١٠٤١م) ، وقد عمل في حياته الأولى موظفاً بالبصرة ، وقضى القسم الأكبر من حياته في القاهرة حيث قدم إلى مصر في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي في زمن خلافة الحاكم بأمر الله الفاطمي .

وقَدْ فَكُر ابن الهيثم في مشروع إقامة سَدُّ أو خَزَّان لتنظيم فيضان النيل معتمداً على ظُنَّهِ أن النيل ينحدر من مكان مرتفع ، وبعد ذلك تَبيَّن عند معاينته للموقع خطأ ظُنَّهِ ، وتظاهر بالجنون خوفاً من بطش الحاكم ، والبعد عن الشواغل التي تَمْنَعَه عن النظر في العلم .

و"يحتل الحسن بن الهيثم مكانة كبيرة في تاريخ الفكر العلمي والفلسفي عند العرب ، فهو يُعَدُّ علامة بارزةً ، ومضيئةً في سماء حياتنا الفكرية والمعلمية "(٢). وقد ترك لنا ابن الهيثم العديد من الرسائل في بحالات شَيّى مثل : البصريات ، علم الضوء ، الهندسة ، الحساب ، والجبر ، وعلم الفلك ، والطبب،

⁽١) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

⁽٢) د. عاطف العراقي : مقال في عرض كتاب "ثمرة الحكمة" لابن الهيثم تحقيق د. أبو ريدة ، عالم الكتاب ، العدد ٣٥ ، ص ٦١ .

و الفلسفة ..^(۱) .

ويؤكد الدكتور أبو ريدة على أهمية ابن الهيثم فنى بحال تاريخ العلوم عند العرب ، فيقول : إنه "عالم فذ في تاريخ العلوم عند المسلمين ، وفي تاريخ العلم العلم العالمي ، بفضل احتهاده في البحث عن الحقائق ، وعكوفه على طلبها في ميادين العلم بمعناه الخاص ، وذلك من غير إغفال لحياة الفكر في الإسلام ، وحضارته "(۲) .

ويرى "هنرى كوربان" أن لابن الهيشم دور مهم فى علوم الفلك، والنحوم ، والبصريات ، وأنه من ألمع الرياضيين ، والفيزيائيين فسى العصر الوسيط، وكان ذو ثقافة فلسفية واسعة ، وعُرفَ عند اللاتين باسم Alhazen ولُقُبَ بـ "بطليموس الثانى"(٢).

وبعد أن تَعرَّفنا على "ابن الهيثم" نتناول رسالته (الأثر الظاهر في وجه القمر) والتي التقطها "يوسف زيدان" بحِسَّه الـتراثي من بـين مخطوطات مكتبة بلدية الإسكندرية ؛ ليعتني بها ، وينشرها ، وهي رسالة علمية طريفة تُبيَّن اختلاف أهل النظر في ماهية الأثر الذي يظهر في وجه القمر ، فاختلفت الآراء وتباينت ، فرأى يقول : إنه في نفس الجرم ، وثاني يرى أنه خارج عن حرم القمر، وثالث يرى أنه صورة تظهر بالانعكاس ؛ لأن سطح القمر صقيل واختلف الأمر في ذلك . قال قوم : إنه صورة البحار التي في الأرض ، تُرى

⁽١) بخصوص مؤلفات ابن الهيثم راجع:

د. دولت عبد الرحيم: الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيشم (الهيشة المصرية العامة للكتاب) ٥ ١٩٩٥م.

⁽٢) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

⁽٣) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، (منشورات عويدات ، بيروت، ١٩٨٣) ص ٢٩

بالانعكاس، وقال قوم: إنه صورة الجبال التي في الأرض.." (١).

وقد تناول ابن الهيم كل الآراء ، وبَيَّن فسادها ، وانتهَت المقالة بقوله "فالأثر الذى يظهر فى وجه القمر هو لون القمر الذى يَخُصّه ممتزجاً بالضوء الذى يحصل فيه ؛ وإنما ظهر فى هذا الموضع دون بقية سطح القمر ، لأن الضوء الذى فى هذا الموضع أضعف من الضوء الذى من بقية سطح القمر ، وضعف الضوء الذى فى هذا الموضع ، إنما هو لضعف القوة القابلة للضوء –التى فى هذا الموضع – وضعف ، القوة القابلة التى فى هذا الموضع إنما هو لزيادة كثافة هذا الموضع على كثافة بقية ما يظهر من سطح القمر .. " (٢).

ويتضح من رسالة ابن الهيثم منهجه العلمى الصارم فى تنازل الظواهر الطبيعية حيث قام بعرض كافة "الفروض" ، وقام بفحصها ، وتمحيصها ، وبيّن تهافتها ، ليصل إلى الحقيقة العلمية المقبولة لتفسير الظاهرة ، وهذا ما يجعله عالماً، وفيلسوفاً للعلم .

وقد انطلق يوسف زيدان من نص ابن الهيشم إلى نصوص أحرى فى الموضوع ذاته ، لمؤلفين عاشوا بعد ابن الهيثم .. فى محاولة لرصد عملية التحول المعرفي نتعرَّض لذلك فى العديد من مقالاته وبحوثه .

.. ولم يتوقف جهد يوسف زيدان في مجال التراث العلمي العربي، عند ابن الهبشم وابن النفيس ؛ فقد كتب عن كثيرين غيرهما في كتابه التراث المجهول وبين ثنايا كتبه الأخرى .

⁽١) الأثر الظاهر في وجه القمر، تقديم وتحقيق د. يوسف زيدان (مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٥٠ نوفمبر ١٩٩٦) ص ٨٧ .

⁽٢) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

الفصل الثالث مصطلح التصوّف ومعالمه وقضاياه

١١.

الطريق الصوفى

أولاً: طبيعة التصوف وتعريفاته:

التصوف روح إسلاميّة تتخلّل سريرة العبد فتحمل حركاته وسكناته على جناحى المحبة والإخلاص الله . وتظل ترقى من أوهام الحياة الدنيوية إلى حقائق العيش الأبدى بقرب الحق تعالى . و لا يمكن فهم التصوف خارج إطار التحربة الدينية العميقة ، فهو يتولّد وينمو في القلب و كأنه حرث التقوى بأرض العبادة .

وبعد التصوف شريعة وحقيقة .. فهو يقضى بالدخول إلى الحقائق من باب الشرع . فلكل دقيقة شرعية ، لطيفة صوفية لايتسنى للإنسان إدراكها وتذوقها ، ما لم يوف الشريعة حَقَّها . فمن لم يفعل فهو حاطب الليل الذى لا يأمن الأفاعي ، فربهما خدعته الأماني -كما خدعت كثيرين- فخرجت به عن مراده إلى ما لايهواه .. فطريق أهل الحقائق شائك مملوء بالمخاطر ولولا التزود بمصابيح الشرع وظاهر الشريعة ، لانغرست في القلب الأشواك .

وهناك أنماط من التصوف غير الإسلامى ، كتصوف الهنود، والرهبان، والبوذيين وقد تسمت هذه الأنماط تصوفاً على أساس أن كل تصوف -كما يقول حُوتة - علو وارتقاء رُوحى عن الحسوس .. لكن هذا التوسع اللفظى لكلمة التصوف، حتى تشتمل اللفظة على متقشفى الديانات الأخرى وزُهادها، توسع من شأنه التضليل والتعمية .

ويرى يوسف زيدان .. أنه من الأصوب أن يقتصر استخدام اللفظ على ذلك الاتجاه الذى رسَمة أئمة المسلمين ، فمادام التصوف شريعة وحقيقة ، فكلاهما داخل في إطار الإسلام ، أما ما عدا ذلك من نزعات روحية وتزهدية في الأديان الأخرى ، فهو يقوم على اعتقادات لايعترف بها الدين الإسلامي كفكرة "النرفانا" عند الهنود ، وعقيدة "التحسيد" في التراث المسيحي وغير ذلك من العقائد التي تنطلق منها النزعات الروحية عند أهل الملل والأديان ولاتتفق مع الشريعة الإسلامية (1).

ومن التعريفات التي استخدمها لتحديد مفهوم التصوف الإسلامي ورسم الملامح الأساسية لذلك النزوع الروحي ..

١- تعريف معروف الكرخي (ت٠٠٠هـ) :

"التصوّف، الأَخْذُ بالحقائقِ والياسُ مِمّا في أيْدى الخلائيق". وعن هذا التعريف يقول: للأشياء على الحقيقة، ظاهر وباطن. وغالباً ما يكون الظاهر من الأشياء مخادعاً وباطلاً! ففي أتفه الأشياء، تبدو لنا الظواهر في قالب باطل يحجب الحقيقة، فهذه المواد التي تملأ من حولنا الوجود، تبدو في الظاهر ساكنة الأحزاء حامدة الذرات. وهي في حقيقة أمرها كتلة هاتحة تموج بالحركة الدائبة والتّوتّر " وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب". وهي عند ذلك القدر الجزئي الذي يبدو في ظاهرها الساكن فقد رأينا الأجزاء تنقسم، والذرات تنشطر، حتى أطَلَ الحول ومن ناحية أخرى فهؤلاء البشر من حوالنا، يغدون ويروحون بملامح وأردية وبسمات ودموع ربيما لاتنبئ عَمًا تحت

⁽۱) زیدان (د. یوسف) : عبد القادر الجیلانی (دار الجیل ، بیروت ، ط۱ ، ۱۹۹۱) ص ۱٦ وما بعدها .

طيات الملامح من حقائق . وقد نطّلع على بواطن أشد الناس تأنقاً وأحلاهم وحهاً ، فنمتلئ من تلك البواطن رُعباً ، ورُبّمًا وليْنَا منهم فراراً القضية إذن: ظاهر وباطن ، أشكال وحقائق(١) .

وفي أمور التعبد محوران ، الأوّل محور الشكل الظاهر من العبادة، وإطاره الحركات والسكنات . والمحور الثاني ذلك الباطن من العبادة حيث انفعال القلب بتلك الحركات والسكنات ، ودخوله عالم الأسرار الكامنة خلف الشكل الظاهر من العبادة . وإلى هذا يشير النصف الأول من تعريف معروف الكرخى (التصوف الأخذ بالحقائق) فالتصوف غوصٌ دائم وراء ما يحتجب وراء الأشكال التعبديَّة الظاهرة .. ومادام ذلك الغوص متواليًّا، فلا تزال حقائق التعبُّــد متواترة، حتى تتكشُّف لبصيرة الصُّوفي أسرار الحقائق، ويتساءل الدكتور زيدان: هل تنوب الحقائق الباطنة عن الأشكال الظاهرة من العبادة؟ وهل تغنى الحقيقة عن الشريعة ؟ وهل يمكن اسقاط تلك التكاليف الشرعية ؟" على ذلك يجيب أئمة التصوف بالنفي القاطع ، فليس ثمَّة ولوج إلى الحقائق إلا من باب الظواهر، ولو انغلق الباب لاستحال الولوج والكشف. وهنا أمرٌ دقيق وخطيير، أفصح عنه الحلاج حين سُئِل سؤالاً حبيثاً عن مذهب الباطن؛ قال الحلاج: باطِنُ الباطل أمَّ باطِنُ الحقُّ ؟ أمَّا باطن الباطل فظاهرهُ أقبح من باطنه ، وباطنه أقبح من ظاهره . وأما باطنُ الحق ، فظاهرة الشريعة ، فَمَن عمل بظاهرها ، انكشف له باطنها .

فالتصوّف على هذا النّحو ، أخذٌ بالحقائق من مأخذها الصّحيح . وهو أيضاً - كما يرد في الشِقِّ الثاني من التعريف "يأسّ مما في أيدى الخلائق" ..

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

وهنا إشارة إلى الفرق بين ما هُو بيد الناس، وما هـو بيـد الله . النـاس بـأيديهـم الوهـم والزوال والمادة ، وا لله بيده مقاليد كل شيّ باق وحقيقي ودائـم، الخلائـق لا يملكون إلا ما يناسب حقيقتهم الفانية ، وا لله يملك ما يليْق بجلاله .

فلما كان التصوف يرمى بالقشر ويأخذ اللَّبَّ ، ويتجاوز تلك الأشكال والرسوم إلى نخاعها ؛ فهو يأسَّ مما في أيدى الخلائق ، وتعلق بما في قدرة الله(١).

۲- تعریف أبی بكر الشبلی (ت ۳۲۰هـ)

يقول فيه: "التصوف ، الجلوسُ مع الله بِـلاَ هـمٌّ" يقـول يوسـف زيـدان شارحاً ومفسراً هذا التعريف :

وكأنما الشبلى يستكمل تعريف معروف الكرحسى، ويفصح عن بعض حوانبه . فما دام التصوف وصولاً للحقائق وخلاصاً من انشخال الخليقة والخلائق، فهو سقوط الهموم الدنيوية من القلب . وعكوف العبد على أوامر الله ونواهيه . وليس هناك ما يعوق امتثال الأمر واجتناب النهسى ، إلا هموم العبد وأوهامه الباطلة وتدبيره الرحيض ؛ فإن خلص العبد في ذلك، حلس مع الله بلاهم .

ومن الجلى أن قول الشبلى [الجلوس مع الله] لا يُراد به أيَّة معان حِسية. فهذا الجلوس ، اصطلاحٌ صُوفًى يشير إلى دوام الطاعة لله ؛ فكلما تعمَّقت طاعمة العبد وصدقت ، كلما ازداد قُرباً من رَبِّهِ ، وحلس بين يدى مولاة على بُساط الامتثال لأوامره ونواهيه .

وإسقاط الهمِّ من القلب ، يكون من وحوه كثيرة . أوَّلُهَا إسقاط هـمِّ

۱۷ سابق ، ص ۱۷ .

الغد، وذلك هو التوكّل في مفهومه الصوفي العميق، فالصوفية يقولون بالهمة والعمل، لكنهم يحذرون من المنيّة والأمل، خوفاً من سيطرة الأماني والآمال على العبد، حتى تربطه بوجوده الحِسِّي.. لذا نجد بعضهم لايسمحُون للصوفي بتأميل الحياة على الأرض لأكثر من أربعينن يوماً، وبعضهم يُقصِّر الأمل في العمر إلى ثلاثة أيام، والبعض لا يأملون إلا في الوقت الحال فقط، بلا تأميل للخطة التالية .. وهذا، قمة إسقاط هَمِّ الغد، ومنتهى تفريغ القلب الله تعالى .

والوحه الثانى لإسقاط الهم ، يكون بيقين الصُّوفى فى أنَّ ما يملكه زائـل لا محالة ، فالتعلق بالزائل حمق ورعونة ، وذلك لا يعنى أن الفقر بمفهومه الشائع— هُو شرط من شروط التصوف ؛ فالمراد هُنا : أن يملـك الصوفى الأشياء ، ولا تملك!

⁽١) المرجع السابق، ص ١٩ وما بعدها.

٣- تعريف أبي بكر الكتاني (ت ٢٢هـ)

ويقول فيه: "التصوف خُلق، فمَنْ زادَ عليْكَ في الحنلق، فقد زاد عليك في الحنلق، فقد زاد عليك في الصفا" ويوضح يوسف زيدان هذا التعريف قائلاً: للتصوف حانبان أساسيان، الأول يتمثل في الرابطة بين العبد وربَّه، والثاني: يتحلى في العلاقة بين الصوفي وسائر الخلائق. وإذا تأملنا التعريفات الثلاثة في بحملها، لرأيناها تفصح عن هذين الجانبين .. لكن التعريف الثالث الأخير، يركِّز بشكل خاص على المفهوم الأخلاقي في جانبي التصوف ؛ فهناك الخلق مع الخالق، وهناك الخلُق مع الخالق، وهناك الخلُق مع الخالق.

وللصوفى مع ربّه أحلاق ، لعل أهمها الحياء .. فإذا كان الحديث النبوى يخاطب عموم المسلمين بأن يستحى الواحد منهم من ربه كما يَستُحى من صالح حيرانه – فإذا كان الأمر كذلك بخصوص عموم المسلمين ، فما بال الأمر بذلك الصوفى الذى تتجلى عليه الأنوار الإلهية آناء الليل وأوقات النهار، لابد إذن من أن يكون حياؤه مع الله أعظم ، وهو الذى يعبد الله كأنه يراه . وعلى هذه النظرة ، تجرى بقية أحلاقيات الصوفى مع ربه .

وللصوفى مع الخلاق أخلاق تستكمل الجانب الآخر . من التجربة الصوفية الصادقة .. فهو يخالق الناس بتلك الأخلاق الآلهية . التي وَرَد في شأنها قوله ﷺ "إن الله مائة خُلقٍ ، وسبْعَةَ عشرَ خُلُقاً ، من جَاءِه بخلقٍ منها دخل الجنة".

وينتهى يوسف زيدان من تناول تعريفات التصوف إلى نتيجة هي : أن الخلاف حول طبيعة اسم التصوّف ، خلاف لاطائل تحته فالأرجح عنده ما قاله القشيرى من أن هذا الاسم لايشهد له من حيث اللغة قياس ولا اشتقاق فالأظهر

أنه كاللقب ، فلنطرج الخلاف حول التسمية ونتجاوزه إلى طبيعة التصوّف ذاتـه قائلين مع أبو الفتح البُسْتى :

تنازَعَ النَّاسُ في الصُّوفيِّ واختلفُوا قدماً وظَنُّوه مشتقاً من الصُّــوف ولستُ أنجِل هذا الاسم غير فتي صافي فصوفي حتى لُقبِّ الصوفي (١)

فالصوفى إذا ما سقطت عنه أوصاف العبودية من جَهْلٍ وطيشٍ وحرصٍ، وغير ذلك من الصفات المذمومة ، تتحلّى نفسه بالأخلاق الربَّانية الكربمة كالحلم والكرم والرحمة .. ويظل الصوفى – فى تعامله مع أهل زمانه – سابحاً فى فلك هذه الصفات المحمودة ، فلا يصل إلى منتهى ، وإنما يظل يترقى فى كل خُلُقٍ منها ، بحسب صدق تجربته الصوفية (٢) .

ويجب أن ننبه إلى أن للتصوف تعريفات كشيرة أحسرى تتفسق فسى مضمونها، وتزيد وتنقص عن التعريفات السابقة ، ولا يمكن القول بإغفال تعريف التصوف حيث إن أصحابه وشيوخه قدموا لنا تعريفات عديدة ..

ومن تلك التعريفات ما أورده الشيخ الأكبر محى الدين بن عربسى حيث قال: إن التصوف هو: "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً ، وهى الخلسق الإلهية ، وقد يقاله بإزاء اتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسافها"(٢).

و يحدد لنا عبد الرحمن السلمى (ت٢١٤هـ) شرائط التصوف فيقول: "شرائط التصوف، ما كان عليه المشايخ المتقدمين من الزهد في الدنيا، والاشتغال

⁽١) للرجع السابق ، ص ١٥ .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ٢١ ، ٢٢ .

⁽٣) اصطلاح الصوفية ، رسائل ابن عربي ، ج٢ ، ص ١٧ .

بالذكر والعبادة ، والغنسى عن النباس ، والقناعة والرضى ببالقليل من المطعوم والمشروب والملبوس ، ورعاية الفقراء ، وترك الشهوات ، والمجاهدة والورع وقلة النوم والكلام ، وجمع الهمة ، والمراقبة ، والوحشة من الخلق، والغربة .. " (١).

ثانياً: الطريق الصوفى:

* مفهوم الطريق:

قد وردت لفظ "طريق" و "طريقة" ، وجمعهما "طرق" و "طرائق" ومن تلك الآيات قول عند تعالى : ﴿مصلّقاً لما بينَ يَدَيْهِ يهدى إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم ﴿(٢) . . وطريق هنا تعنى مجازاً السلوك .

ولاصطلاح الطريقة مدلول خاص ، فهو يعنى عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين مجموعة الآداب والأخلاق ، والعقائد التبي يتمسك بها طائفة الصوفية ، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر (٢).

وتعنى لفظ "طريق" عند الصوفية ، المعراج الـذى يجتازه السالك حتى يُصِل إلى الرسوخ في المقامات العُليا ، ومن ثم تتزادف عليه أنوار المعرفة الإلهية، كثمرة لما كابده من مجاهدات ، ورياضات في طريقه إلى الله.

والطريق يشمل التجربة الصُّوفيّة بكاملها ، ويعتمـد السَّالك في ترقيـه

⁽١) المقدمة في التصوف : تحقيق وتقديم ، يوسف زيدان (مكتبة الكليات الأزهرية) ص ٨٤ .

⁽٢) سورة الأحقاف الآية ٣٠ ، وراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٢٥٥ .

⁽٣) راجع :

⁻ الرسالة القشيرية ، ج٢ ص ٣، ٧ ، ١٨٠ .

⁻ التفتازاني (د. أبو الوفا): الفرق الصوفية في مصر (رسائل الجلس الأعلى للطرق الصوفية، ١٩٩١م) ص ١٣.

على مَدَى توفيقه في المجاهدة حَسَّبَمَا يمنحه الله تعالى من المقدرة والاستعداد . . لذلك فإن مراحل هذا الطريق تختلف من سالك إلى آخر ، ومن مدرسة إلى أخرى ، حسب طرق المجاهدة ونظم التربية (١).

ويعرف ابن عربى "الطريق" فيقول إنه عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها(٢).

وقد استخدم الصوفية المعنى القرآنى ، وإلى ذلك ذهب يوسف زيدان حيث يقول: "الطريق عند الصوفية ، هو إقامة ناموس العبوديّة عبر الرحلة الممتدة من الخلق إلى الحق .. وهو السبيل العبارج من العالم الفانى إلى حضرة الباقى عَنزٌ وحل .. وقد استخدم القوم لفظ (السلوك) للإشارة إلى الطريق الصّوفى ، لما تحمله من دلالات خاصة بالخروج والدخول معاً"(٣).

فالطريقة "عهد" بين شيخ السحادة أو المرشد أو المربسى ، ومريده على التوبة ، والطاعة ، والاستقامة ، والدخول في طريق الله ، وذكره دائماً، والعمل بآداب وأصول الطريقة التي يتبعها المريد ..

ويتضح أن التعريف المختصر "للطريق" لباحثنا يوسف زيدان قد أجمل معنى الطريق بحيث ينطبق على الطرق مهما تعددت، فالطرق إلى الله كما تقول

⁽١) أبو كرم (د. كرم): حقيقة العبادة عند محيى الدين بن عربى (دار الأمين ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٧م، ص ٦٥ ومابعدها .

⁽٢) اصطلاح الصوفية ، ج٢ ص ٢ ، وبخصوص طريق وطريقة راجع :

⁻ الحكيم (د. سعاد): المعجم الصوفي ، ص ٧٢٠ وما بعدها .

⁻ النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية في مصر ، ص ١٧ وما بعدها .

⁽٣) زيدان (د. يوسف) : الطريق الصوفى ، وفروع القادرية بمصر (دار الجيل ، بيروت ،ط١ ١٩٩١م) ص ١٩.

الصوفية بعدد أنفاس الخلائق.

ثالثاً: معالم الطريق الصوفي عند الجيلاني:

يتناول يوسف زيدان الطريق الصُّوفى فى كتاباته الصوفية ، وفى كتابه عن الجيلانى يحدد لنا معالم هذا الطريق [انظر الشكل التالى] فالطريقة سلوك، وخروج من وهم الغَفَلَة وحُب الدنيا . ودخول فى طاعة المولى ومحبّته ، ويتفق الصوفية على أن غايات الطريق ونهايته لاتصح إلا بصحة البداية ؛ لأن البداية كلما كانت أحكم ، كانت النهاية أثم ، ويرى يوسف زيدان أن بداية الطريق عكن أن نَعُدُّهَا مُشَكَلَةً فى ثلاثة مواقسف رئيسية، لايسع السَّالك بَحاوزها فى سيره إلى الله وهى الشريعة ، والتوبة ، والشيخ .

[أ] بداية السلوك:

١- الشريعة:

"إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام المتعلقة بكيفية العمل والاعتقاد ، وهي أخبار لا يمكن النسخ فيها، وبمعنى آخر : هي خطاب الله تعالى الموجه لعباده بواسطة الرسل عن طريق الوحى "(١).

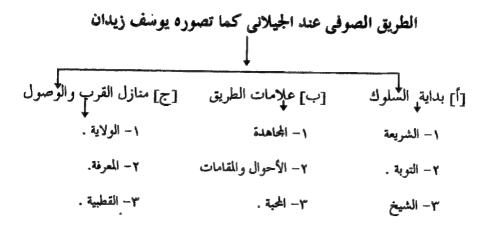
ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلاني يؤكد في أقواله وأفعاله ، أنه لاسبيل إلى دخول ميدان التصوف إلا من باب الشرع ، ويذكرنا بأنه لا يكون

⁽١) راجع:

⁻ الرسالة القشيرية ج ١ ، ص ٢٦١ .

⁻ أبو كرم (د. كرم): مصطفى البكرى ، تصوفه ورساتله، فصل الشريعة والحقيقة .

في الطريقة، ولا في الحقيقة شئ يخالف آداب الشريعة(١) .



والشريعة تقتضى عند الجيلاني ما يلى:

١ - عقيدة صحيحة قائمة على الكتاب والسنة .

٧- علم بحدود الشرع .

٣- عمل بالعلم .

إن العقيدة هي أوّلُ مقتضياتِ السلوكِ حيث إن الإسلام يقوم على عقيدة التوحيد ، فإن بدء الإنابة إلى الله يكون باليقين في وحدانيته تعالى، شم بتحريد يقين التوحيد من أفكار الخائضين في ذات الله كالمتكلمين ، وأهل الأهواء والملل (٢) .

وقد اهتم الإمام الجيلانيّ بَردِّ دعاوى الفرق الضَّالة ، وحذر المريدين

⁽١) زيدان (د. يوسف) : مرجع سابق ، ص ٢١ .

⁽٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣ .

الدخول في خوض المتكلمين ومطالعة كتبهم ، ولذلك نراه يقول :

ياعبَاد الله .. يامريدين .

عليكم بسُنّةِ من تقدّمكم .

إتبعُواً ولا تبتدعُوا

أطيعوا ولا تُحَرِّفوا

وَحِّدُوا و لا تشركوا^(۱)

ولقد اتفق الصوفية على أن العلم هو أولُ ما افترضه الله على عباده واستدلُّوا على ذلك بقول وريم البغداديّ (ت ٣٠٣هـ) حين سُئل عن أوَّل ما افترضه الله على خلقه فقال: المعرفة، لقوله عَزَّ وجل: ﴿وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبُلون﴾ (٢) قال ابن عباس: إلا ليعرفون، ويشرح الترمذي الحكيم (المتوفى ٣٢٠ هـ) سِركُوْن العِلم هُو أُوَّل عبادة الرَّب بقوله: "إنك إذا علمت عرفت، وإذا عرفت عبدت".

ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلاني لم يخرج عن هذا المفهوم الواضح للعلم ، إلا أننا نجد في كلامِهِ هذه التفرقة الصوفية بين العلم والمعرفة .. فالعلم، هو مَعْرفة الظاهر من أمور الشريعة - كالفقه والحديث والتفسير - والمعرفة، هي العلم اللَّدني بدقائق الحقيقة التي تتحلي لأهل القرب ، وهذا هو منا أشار إليه الصوفية بقولهم إن العلم علمان . الأول ببذل المجهود ، والآحر عين الجود .. يريدون بذلك (العلم الأول) علوم الشريعة التي تستلزم المجاهدة في تحصيلها،

⁽١) الجيلاني (فتوح الغيب) نقلاً عن الطريق الصوفي ، ص ٢٣ .

⁽٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

وأما (العلم الثاني) فهو يُلقى في القلب إلهاماً ومكاشفة .

وعندما يُحصِّل المبتدئ معارفَ الدين من عُلماء الشَّرع ويتعرف على آداب الشريعة من سيرة النبى وصحابته وتابعيه يكون بذلك قد أتم الجانبَ النظرى للبداية . وبَقِى عليه استكمالُ الدائرةِ أعنى العمل بما تعلمه حتى يرث ما لم يكن يعلمه (1) .

والعلم لابد أن يرتبط بالعمل ، يقول الإمام الجيلاني : "ويل واحدً للجاهل ، كيف لم يعلَم .. ووَيُسل للعالم سَبع مرات ، لأنه علم وما عَصِلَ . فارتفعت عنه بركة العلم، وبقيت عليه حُجَّتُهُ (٢).

فالعلم عنده هو لُبُّ العلم ، فبدونه يبقى العلم قشراً لانفع فيه وسرعان ما تذروه الرياح ، ثم تبقى على العبد الحجَّة ! فالعلم ينادى صَاحِبه "أنا حُجَّة عليك إن لم تعمل بى ، وحجة لك إن عملت بى" . ولا يزال العلم ينادى بالعمل، فإن إحابه وإلا ارتحل .. ترتحل بركته . وتبقى محنته (٢) .

٢- التوبة:

يذكر القشيرى أن التوبة أولُ منزل من منازلِ السالكينَ ، وأوّلُ مقامٍ من مقاماتِ الطالبينَ (٤) ، ولا يخرج السرّاج الطوسى ، وأبو طالب المكى، وأبو حامد الغزالى ، وغيرهم من أثمة التصوف وأقطابه عن هذا المعنى .

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٢٣ وما يعلها .

 ⁽٢) الجيلاني ، الفتح الرّباني ، نقلاً عن الطريق الصوفي ص ٢٨ .

⁽٣) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

⁽٤) الرسالة القشيرية ، ص ٤٩ .

ويرى يوسف زيدان أن الإمام الجيلانى لم يخرج عن هذا الاجماع بل أضاف إليه أن التوبة: أصل كل خير وفروعها ، وهى مفتاح التقوى (١) .. ولهذا نادى الإمام قائلاً:

يا خلق الله .. تُوُبُوا

صَالحِوا ربُّكم بواسطة التوبة

ما منكم إلا من يحتاج إلى توبة .

والتوبة عند الإمام الجيلاني (فرض عين) في عموم البَشَر فلا يستغنى عنها مخلوق من بني آدم فكل ابن آدم خطّاء ، فهو إن خلا من معاصي الجوارح لا يخلو من هُمِّ الذنب بالقلب، ولا من الخواطر الشيطانية . فإن خلامنها فلا يخلو من غفلة في تقصير في العلم با لله والعمل له .. ولهذا جاء عطاب الحق تعالى لعموم البشر : ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً في سورة النور آية / ٣١ .

ويأخذ الإمام الجيلاني بيد السّالك المبتدئ ليعرفه بحقيقة التّوبة وحدودها ومراتبها فيقول: حقيقة التّوبة في اللغة (الرجوع) يقال: تاب فلانٌ من كذا، أي رجع عنه فالتوبة: هي الرّجوع عَمَّا هو مذموم في الشرع، إلى ما هو محمود فيه. وهو العلم بأن الذنوب وللعاصي مهلكات مبعدات من الله. وتركها مقرب إليه.

ويرى باحثنا أن الإمام الجيلاني عمق مفهوم التَّوبة ، حتى تصبح وفقاً لتعبير الإمام - (قلبَ دولة) فهى انقلاب شامل فى دولة النفسس والهوى والمسيطان، حيث تزول العادة وتحل العبادة وتُهجر المعاصى وتقام الطاعات. وهُنا

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٣٦ وما بعدها .

لابد للسالك أن يعرف معنى الحديث الشريف: "الدَّواوين ثلاثة، ديبوان يغفره الله تعالى، وديوان لا يغفره الله، وديوان لا يبترك منه شئ". فما لايغفره الله أبداً فهو الشرك به ، وما يغفره هو ظلم العبد لنفسه فيما بيَّنه وبين ربه . وما لايترك منه شئ هو ظلم العباد بعضهم بعضا ! فعلى ذلك تكون التوبة توبتان: الأولى في حقً الله والثانية في حق العباد .

ويحدد لنا الجيلاني أربعة(١) شروط تنعقد بها صحة التوبة هي(٢):

١- الندم: وهي أول شروط التوبة النصوح ، حيث يكون حُصول الندم والتأسف بقلب العبد إيذانا بتوبته التوبة الخالصة . ومن هذا قال الله الندم توبة ويصدُق هذا الندم عند الإمام الجيلاني علامات منها: رقة القلب، غزارةُ الدَّمع، طولُ التحسرُ والتأسف على ما فرط العبد في جَنْبِ الله .

٧- تَرك الزلاّت: إن من تابَ و لم يُغير ما كان عليه قبل التوبة كاذب في توبته .. فليس التائب من يصير على المعصية ويتعرض لمهاوى الزّال ، وإنما التائب من يبرك الذنب (الله) خالصاً كما ارتكبه (للهوى) خالصاً! وهنا يستشهد الإمام الجيلاني بعبارة يحى بن مُعَاذ الرازى: "زَلّة واحدة بعد التوبة أقبح من سبعين قبلها".

٣- العزم: المراد بالعزم هُنا هُونيَّة العبد ألا يعُود إلى مثل ما تاب عنه فلا يبقى على التائب أثرٌ من المعصيةِ ، لاسررٌ ولا حهْراً .. ثم يصبر على دواعى النفس للمعاودة إلى ما اقترف قبلا .. وقد عَبَّرت الغوثية عن ذلك حين تقول: "إذا أردت التوبة ، فعليك بإخراج همَّ الذنب عن النَّفس ، ثم بإخراج خطراتِهِ

⁽١) في نص الكتاب ذكر أن الشروط ثلاثة !

⁽٢) الطريق الصوفي ، ص ٣٦ ومابعدها .

عن القلب .. واصبر ، فإن لم تصير فأنت من المستهزئين".

الأول: أن يملُّكَ لسانةُ من الفضولِ والغيُّبةِ والنَّميمة والكذب.

الثاني : أن لايرى لأحد في قَلْبهِ حسَداً ولا عداوة .

الثالث : أن يفارق إحوان السُّوءِ وصُحبةَ المعصية الذين يُشوشُون صِحَّـة العزم.

الرابع: أن يكون مستعداً للموت مستغفراً من ذنوب مجتهداً في طاعة ربه ومن ثم يصدق فيه قوله تعالى: ﴿إِن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فلا يبقى عليه لإحكام هذا الأمر غير التطهر بالورع ومحاسبة النفس.

الورع: وللورع في الإسلام مفهوم بسيط مُحدًد، فهو ترك الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات .. فإذا كانت التوبة عند الإمام الجيلاني (عرش الإيمان) فإن الورع عنده: "مَلاَكُ الدينِ". وهُناك عشر خصال ، لا يتم الورع للعبد إلا إذا حعلها فريضة على نفسه .. وهي خصال استمدها الإمام الجيلاني بشكل مباشر من آيات القرآن ، فهذه الخصال وأصولها القرآنية هي على الترتيب :

- حفظ اللسان عن الغيبة : ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً ﴾
- احتناب سوء الظن : ﴿ احتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم،
 - إحتناب السخرية : ﴿ولا يسخر قوم من قوم،

- غض البصر: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
- معرفة مِنَّة الله : ﴿ بِلِ الله يمنُّ عليكم أن هَدَاكُم للإيمان ﴾
- البعد عن طلب الرياسة والعلو: ﴿تلك الدار الآخرة بُعلها للذين لايريدون عُلُوا في الأرض ولا فساداً ﴾
- المحافظة على الصلوات الخمس في مواقيتها: ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾
- الاستقامة على السنة والجماعة: ﴿وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا ِ تتعبوا السُّبُلُ فتفرق بكم عن سبيله ﴾.

ثم يُلحق يوسف زيدان صفة أخرى بخصال الورع العشرة التى ذكرها الإمام، ويرى أن لها أهمية قصوى وهى: "ترك صاحب الورع ما لايعنيه، وانشغاله بإصلاح أمر نفسه" فهذه الصفة قد أشار إليها الإمام الجيلاني ضِمناً عند استشهاده بالحديث الشريف: " من حُسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه".

٣- الشيخ:

الشيخ هو المرشد الروحى الذى لابد منه للمريد لكى يسلك طريق الحق، ويقول عنه القاشانى: "هو الإنسان الكامل فى علوم الشريعة والطريقة والحقيقة ، البالغ حَدَّ التكميل فيها ، لعلمه بآفات النفوس ، وأمراضها وأدوائها، ومعرفته بدوائها ، وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها"(۱).

⁽١) اصطلاحات الصوفية ، ص ٢٥٤ .

ويرى الإمام الجيلانى - وسائر الصُّوفية - أنه لأبُدَّ لكل مُريد الله من شيخ ، فالمشايخ هم الطريق إلى الله ، والأدلاء عَلَيه ، والباب الذي يدخل منه إليه .. فالمريد إذا حاء وقت إرادته، وانفرد برأيه و لم يصحب شيخاً ، ضلَّ وكان الشيطان له قائداً وشيخاً ، وهنا يستند الإمام الجيلاني للحديث الشريف: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها". ليتوجه به توجيهاً ذوقيًا مفاده أن الشيخ هُو صالح أهل الطريق إلى الحق فلا محالة من الاستعانة به على هذا السُّلوك .

ويشير الإمام إلى أن الله تعالى قد يصطفى بعض عباده ، فيتولى تربيتهم وايصالهم إليه من غير مرشد، كإبراهيم ، ومحمد من الأنبياء ، وأويس القرنى من الأولياء وذلك استثناء ، فلابد من شيخ ومريد، تابع ومتبوع . ويقرر الإمام الجيلاني إلى أن الشيخ يختلف عن عُلَماء الظاهر الذي يأخذ المبتدى منهم علوم الشرع ، حيث يمكن للسالك تلقى علوم وفنون الشريعة من جملة عُلماء ، أما دقائق الطريقة فلا يدركها السالك إلا بصحبة شيخ واحد ، فلا يصبح أن يتولى تربية المريد غير شيخ واحد في نفس الوقت (١) ..

ويرى يوسف زيدان أن أول ما يشترطه الإمام الجيلاني في الشيخ المتصدر لتسليك المريدين، هو معرفة العلوم الشرعية واشارات الصُّوفية ، بحيث يجمع بين الشريعة والحقيقة وهنا يستشهد بعبارة الجنيد الشهيرة : "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة ، فمن لم يحفظ الحديث ويكتبه ويحفظ الكتاب العزيز، ويتفقه في الدين ومصطلح الصوفية ، وإلا لا يُقتدى به ".

ثم يجمع الإمام خصال الشيخ حين يقول: ولا يجوز لشيخ أن يجلسَ على سجَّادة النهاية ويتقلد بسيف العناية ، حتى تكتمل فيه اثنتا عشرة خصلةً:

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٥٥ .

خصلتان من الله (يكون ستاراً غفاراً) وخصلتان من النبي (يكون شفيقاً رفيقاً) وخصلتان من أبي بكر (يكون صادقاً متصدقاً) وخصلتان من عمر (يكون أمَّاراً نهاءً) وخصلتان من عثمان (يكون طعَّاماً للطعام مُصلياً والناس نيام) وخصلتان من عليِّ (يكون عالماً شجاعا).

إن التَّادفي قد نسب للإمام الجيلاني أبياتاً شعرية في وصف الشيخ وسماته تقول (١):

وإلاَّ فدجَّالُ يقـــودُ إلى الجهـلِ
ويبحثُ في علم الحقيقة عن أصلِ
ويخضع للمسكين بالقــوْل والفعُلِ
عليم بأحكام الحرامِ مـــن الحِـلُّ
مُهذبة من قبـــل ذو كَرمٍ كُلِّـي

إذا لم يكن في الشيخ خمسُ فوائدٍ عليم بأحكام الشريع قاهراً ويظهر للورّاد بالبشر والقرى فذاك هو الشيخ المعظم قَدْرة يهذب طُلاًب الطريق ونفسه

ولابد للشيخ كما يرى الإمام الجيلانى .. أن يكون مستراحاً لمريديه وكهفاً لهم وملاذاً ، وخزانة وحرزاً لأسرارهم .. ولا يغتاب ، ولا يذكر المساوئ ولا يغشى الأسرار فتنفر القُلوب من مصاحبته ، ويصير تهمة فى أهل التصوف يقول الإمام : فإن غلبت عَليه هذه الأمور ، ولم يمكنه تدراكه فليعزل نفسه عن هذه المنصبة والولاية . ولينفرد عن المريدين ويشتغل بمجاهدة نفسه ورياضتها ، ويطلب شيخاً يؤدبه ويقومه ويهذبه ، فلا يصلح أن يكون شيخاً مع هذه الدَّواهى ؟ فلا يقطع على المريدين طريقتهم إلى الله عز وحل .

⁽١) المرجع السابق ، هامش ص ٤٧ .

وتُعَدُّ الرابطة بين الشيخ والمريد. المظهر الأتم للتربيةِ الإسلامية في مفهومها العميق ، فهي اجتماع تربوي ليس فيه من الحفظ الدنيوي نصيب فلا يعتمد على زخرف قول أو نظرية مُنمقة ، وإنما يعتمد على الصِّدق والإخلاص في طلب العلم والهداية والتقرب إلى الله بأقدام الأدب .. وتشتمل هذه الرابطة على علاقاتٍ ثلاث بها تكتمل أركانها(1):

الأول: علاقة الشيخ بمريديه "وهي تربيته للمريد بحكم النصحية ويرعاهُ بعين الشَّفقة".

الثانية : علاقة المريد بشيخه .

١ - الطاعة الظاهرة والباطنة .

٧- الجلوس مع الشيخ على بُساط الأدب.

٣- اطلاع الشيخ على أحواله فلا يكتم عن شيخه شيئاً.

٤- عدم اتهام الشيخ بإساءة قلبية ، مهما رأى فيه من أُحُوال فقد تكون
 التهمة لقصور فهم المريد بحقيقة الحال .

٥- التهيؤ الدائم لخدمة الشيخ.

٦- الصدق في الصّحبة لله فلا يكون المريد مع شيخه وقلبه مشغول بأهل الدنيا .. فإن شرط الإرادة للخالق ، حروج المخلوقين من القلب .

الثالثة : علاقة المريد بغيره من مريدى شيخه :

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٤٨ وما بعدها .

- ١ الفتوة والإيثار والصفح عن العثرات .
- ٢- التواضع والموافقة للإخموان وترك مخالفتهم ومنافرتهم والبعد عن
 الجادلة معهم .
 - ٣- التَّعامي عن عيوبهم ، وحفظ قلوبهم باحتناب فعل ما يكرهونه .
- ٤- الحبة لهم والشفقة عليهم .. فإن وحد في قلبه وحشة من أحدهم
 فلا يظهر له ذلك ، ويظل على ذلك حتى تزول هذه الرحشة .
- الا يرى المريد لنفسه حقاً على واحد من إخوانه ولا يطالب أحدهم
 بحق بل يرى لهم الحقوق عليه ، فلا يقصر في القيام بحق الأخوة
 فيهم.

وبهذه الآداب تكتمل رابطة الشيخ والمريد، تلك الرابطة التي أكد الصوفية دَوْماً ضرورتها بحيث يصعب وضع تصور متكامل للطريق الصوفي دون التوقف عندها .. فلا تزال هذه الرابطة القلبيَّة تجمع بين المريد وشيخه ، حتى يأتي وقت الافتراق"(١).

ويذكر يوسف زيدان: أن الإمام الجيلاني يرى أن المريد مَتَى صَحَّت له الصَّحبة مع الشيخ وتأدب بآداب العُبُوديَّة ، حتى وصل إلى حال يمكنه معه مواصلة السير إلى قرب الحق. آن له عندئذ ان يُفَارق الشيخ وينقطع عنه ، حتى لا يكون في قلبه – بعد سقوط إرادته وتدبيره مع الله – غيرهم مُعَاملة مولاه ، دون الاشتغال عن ذلك بمراعاة أحد من الخلق، ولو كان شيخ الطريق وعند هذه

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٤٣ وما بعدها .

النقطة تبدأ التجربة الفردية الحقيقية للطريق الصُّوفى ويبدأ السالك في معاملة المولى والتقرب إليه بمجاهدات خاصة فيهديه الله تعالى لسبيله الخاص إليه كما قال عز وجل: ﴿والذين حاهَدُوا فينا لنهدينهم سُبلنا﴾ (العنكبوت آية ٢٩) .

[ب] علامات الطريق

١ - الجاهدات:

بعْدُ تخرج المريد في مدرسة الشيخ يصبح بيده مفاتيح عِدَّة لكى يفتح بها أبواب القرب والوصول ليصل بعد ذلك إلى غايته أو إلى مقام الولاية . وأول المفاتيح التي يجب أن يستخدمها السَّالك مفتاح (الجاهدة) الذي يُعَالج به أطوار النفس وأدرانها وإلى ذلك يشير الإمام الجيلاني بقوله : " من أراد سلوك طريق الحق ، فليهذّب نفسه قبل سلوكه ، فبدوام الجاهدة تنفتح عيناها وينطبق لسانها".

وتتأكد ضرورة المحاهدة وأهمية المداومة عليها عند سُلوك الطريق الرُّوحى خلال الآية الكريمة هو الذين جاهدُوا فينا لنهدينهم سُبلنا (العنكبوت، آية ٦٩)، فالسَّالك العاكف على أبواب الحق تعالى، يظل يطرق الباب عماداته حتى يلج بهدى الله إياه وتعريفه سبل الدخول إلى الحضرة الإلهية .. ومن هنا قال الإمام في الغُنيَة "من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة، فلن يجدن العلريق شيئاً".

ويستلهم الدكتور يوسف زيدان من خلال آثار الإمام الجيلاني وسيرته الذاتية (أساليب جهاد النفس) وأوردها في الآتي(١):

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٦٧ وما بعدها .

١- قطع مألوف العادات :

أى لايكون المريد واقعاً تحت تأثير العادة .

٢ - المخالفة:

فمخالفة هوى النفس - عند الإمام الجيلانى - أصل الجاهدة بل إنه يستخدم لفظة أشد من المخالفة ، فيقول (الخصومة) مستمداً إياها من قول الله تعالى لداود عليه السلام . "ياداود أنا بُدُّكَ اللازمُ فالزم بُدَّكَ .. العبودية أن تكون خصماً على نفسك".

يقول الإمام: "فبالخصومة هذه تتحق عبوديتُك الله" وهذا النوع من المجاهدة يكون برفض ما تهواه النفس من أمان ، وإلزامها بما يشق عليها. وليس أشق على النفس الأمارة ، من أمور العبادة ! فعلى السالك أن يبدد أهواء نفسه وتعلقاته بكل شديد من العبادات ، حتى تفيق من غيها وتلتذ بالطاعات وتسقط عنها مشقة التكاليف الشرعية حين تتذوق حقائق الإيمان .

٣- الرياضة:

إن الرياضة مشتقة في اللغة من (الرض) وهو الكسر .. فالنفس اعتادات اللذة والشهوة والحوى، فإذا فُطمت عن عادتها انكسرت عن الإلحاح والمنازعة والحنين إلى الشهوات . ويرى بعض أهل الطريق أن أصول رياضة النفس أربعة: الجوع -الصمت- السَّهر - الخلوة .. وهم يستندون في ذلك إلى عبارة "سهل التُستَرى" : ما صار الأبدال أبدالاً إلا بأربع خصال ، بإخماص البطون، والسهر، والصمت. والاعتزال عن الناس . و لم يكتف الإمام الجيلاني بهذه الرياضات الأربع في كلامه عن الجهاد الأكبر ، بل أضاف إليها (السياحة) والسفر على

التجريد ، واعتبر الصبر على تحصيل دقائق العلوم .. نوعاً .. الرياضة الروحية و بحاهدة النفس الجاهلة .

٤ – المحاسبة والمراقَبَة :

مُحاسبة النفس في المفهوم الصوفي وسيلة لحفظ الحال من التردى في المذمومات ، فالسالك يقف دوماً من نفسه موقف الحذر ، ويتهمهما في كل ما تدعو إليه ، كيلا تتسلّل في غفلة إلى ضلالاتها ، التي سيحاسبه الله حتماً عليها . . وبعبارة بسيطة ، فالسالك يعمل بقول النبي الله "حاسبُوا أنفُسكم قبل أن تحاسبوا عليها"(١).

ويلفت الإمام الجيلاني أنظار مريديه إلى ضرورة المداومة على الجحاهدات وعدم الاغترار بما قد تظهره النفس من حضوع كاذب وطاعة ظاهرة ولهذا صاح الإمام في كل أهل الطريس قائلاً: "لا ترفعوا عصا الجحاهدة عن نُفُوسكم .. فبدوام المجاهدات تنفتح عيناها وينطبق لسانها ويزُول خبلها وجهلها وهذا ما يجئ بمجاهدة ساعة بل يحتاج دوام ساعة بعد ساعة ويوم بعد يوم وسنة بعد سنة".

ويورد لنا يوسف زيدان خصال أهل الجحاهدة كما عنــد الإمـام الجيلانى وهي (٢):

١- ترك الحلف بالله إطلاقاً.

٧- احتناب الكذب في الجد والهزل.

٣- عدم إطلاق الوعد

⁽١) حديث أعرجه أبو نعيم .

- ٤- الحذر من إيذاء الخلق ولعنهم .
- ٥- تحمل ظلم الخلق واحتناب الدعوة عليهم .
- ٦- حُسن الظن بأهل القبلة والحذر من الشهادة على أحد منهم بكفر أو نفاق.
- ٧- كفِّ الجوارح عن النظر إلى المعاصيي والهمِّ إلى "شيء منها لا ظاهراً ولا ياطناً".
 - ٨- رفع المؤنة عن الخلق والاستغناء عنهم .
 - ٩ قطع الطمع عن النفس جملة والانقطاع إلى الله .
 - ١٠- التواضع .

وبعد الجاهدة يتناول يوسف زيدان الأحوال والمقامات والمحبة من ضمن علامات الطريق ، ويصل بنا إلى منازل القرب والوصول حيث يعرج على مفاهيم مهمة هيى : الولاية ، والمعرفة ، والقطبية كما عند الصوفية وخاصة الجيلاني .

قضايا ومفاهيم صُوفيَّة

أولاً : الأحوال والمقامات :

من أشهر المفاهيم التي انفرد بها أهل الطريق الصُّوفي ، مفهوم (الأحوال والمقامات) حيث أخذ الصوفية لفظ (المقام) من الآيات القرآنية ، حيث وَرَدَ بمعنى الموضع والمنزلة .

ومن الآيات التي ورد فيها لفظ المقام ما يلي :

- ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَا لَهُ مَقَامُ مَعْلُومُ ﴾ سورة الصافات ، آية ١٦٤.

- ﴿إِنَّ المتقين في مقَامِ أمين﴾ - ﴿إِنَّ المتقين في مقَامِ أمين﴾

-- ﴿ وَلَمْنَ خَافَ مَقَامَ رَبُّه جَنَّتَانَ ﴾ سورة الرحمن ، آية ٤٦ .

- ﴿عسى أن يبعثك ربُّك مقاماً محمودا ﴾ سورة الإسراء ، آية ٧٩ .

- وقال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاماً سورة مريم ، آية . ٧٣

فقد أشاروا به إلى المواضع والمنازل الروحية التي يتلبث عندها السَّالك في رحلة عروحه إلى باب الحضرة الإلهية ، وما يتحقق به من آداب وأحلاق وأذواق .

والمقامات عند الصوفية عديدة ، منها التوكيل ، والصَّبر ، والشكر ، والرِّضًا وغير ذلك مما يصل إليه السالك بصدق مجاهدته وعلو همته (١).

⁽١) المصدر السابق ، ص ٥٥ .

فالمقامات إذن: هي المنازل الروحية التي يُمرُّ بها السالك إلى الله .

أما الأحوال: "فهى النسمات الروحيَّة التي تهب على السالك، فتنتعش بها نُفسه لحظاتٍ خاطفةً ، ثم تمرُّ تاركةً عطراً ، تتشوق الروح للعودة إلى تنسيم أريجه ، وذلك مثل: الأنس با الله . فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب .

والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود .

ومطلق كلمة (حال) إذا وردت عند الصوفية ، فالمراد منها واحمد من المعانى الثلاثة الآتية :

- ١- الحال بمعنى ما يتحلّى على قلـوب السَّالكين من أنـوار الطَّريـق .. ومـن
 ذلك قول الجنيد : الحالُ نازلة تنزل بالقلب فلا تدوم .
- ٢- الحال بمعنى ما يثمر المقام من سُلوكٍ وأخلاقٍ وأعمال ظاهرة وباطنة، ومن
 هنا قال الغزالى : لكل مقام علم وحَالِ وفعل .
- ٣- الأحوال بمعنى المراتب الروحية الممتدة بين بدء المقام ونهايته ، فهى درجات فرعية بين الدرجات الأصلية وإلى هذا أشار صاحب التعرف بقوله : لكل مقام بداية ونهاية ، وبينهما أحوال متفاوتة .

والأحوال عند أهل الطريق -كالمقامات - عديدة ، ولاتكاد تقع تحت الحصر ، فمنها الهيبة والأنس با لله، والقبض والبسط، والطرب والخرق، والشوق والوحشة ، والوداد والانزعاج .. وكلها كما نرى : متقابلة !(١)

⁽١) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

ثانياً: الولاية:

الوَلايَةُ: هى العلامة الكبرى على القرب والوصول ، والثمرة الطيبة بعد السفر الطويل عَبْرَ مراحلِ الطريق الصَّوفى ، ولقد أطال الصوفية وأسهبوا فى الكلام عن حقائق الولاية ودقائق الأولياء ، فكانت لهم تلك المباحث المبسوطة المفصَّلة والعبارات القصار الموحية ، التى قُلَّمًا تخلو منها أمهات كتب حكماء الأمة .

مفهوم الولاية :

الولاية في مَعَاجم اللغة تعنى: تملك الأشياء والتصرف فيها، فكان من اسمائه تعالى (الولى – الوالى) لأنه تعالى المتولى أمور الخلق، المالك المتصرف في الأشياء جميعاً.

وفى سياق الآيات القرآنية ، وردت " الولاية" عشرات المرات لتعنى ولاية أهل الحق فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الله. ولتعنى أيضاً الولاية بين الكافرين والمنافقين بعضهم ببعض ، وبينهم وبين الشيطان الذي تولاًهم ، مما يعنى عموم انطباق هذه اللفظة في القرآن الكريم .

وكان الترمذى هو أول من وضع تقسيماً رُباعياً لطبقات الأولياء وهُو التقسيم الذى ارتضاه من بعده وتناوله كلُّ منهم تناولاً خاصاً وهذه الطبقات الأربع للأولياء هي:

- * طبقة الصادقين.
- * طبقة الصّديقين .
 - * طبقة المقربين.

* طبقة المنفردين .

ولهذه الطبقات علامات ودلائل ، رَاح الحكيم الـ ترمذى يُفصِّلها فى معظم مُوَلَّفاته التى تقرب من الثلاثين كتاباً ورسالة ، ليُس من بينها مؤلف واحد يخلو من التعرض لحقائق الولاية وإن كان أشهر هذه المؤلفات جميعاً، همو كتابه (ختم الأولياء).

ففى القرن الأول كانت مفاهيم الولاية مرتبطة بظاهر النّص القرآنى، فنجد فى الحديث الشريف الذى يرويه مالك الأشجعى أن الأولياء هم: نَفرٌ من أبناء الناس ونزاع القبائل، تحابوا فى الله وتصافوا فى الله ، توضع لهم يوم القيامة منابر من نور، يفزع الناس وهم لايفزعون، فهم أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون.

ثم بدأت النظرة الصوفية العميقة تجول في دلالات الكلمة ، لتتكشف المعانى العديدة لها يقول ذو النون المصرى في الولاية والأولياء :

"إنَّ الله عباداً نصبوا أشجار الخطايا نصب أعينهم، وسقوها بماء التوبة فأثمرت ندماً وحزناً ، فجنوا من غير جنون ، وتبلدوا من غير عي ولا بكم، وإنهم لهم البلغاء الفصحاء العارفون با الله ورسوله .. ثم شربوا بكأس الصفا، وعبروا حسور الهوى .. حتى وصلوا إلى رياض الراحة ومعدن الغر" .

ومع مطلع القرن الرابع الهجرى "يأتى الحكيم الـترمذى" ليُفَصِّل معظم النقاط المتعلقة بالولاية والأولياء تاركاً من بَعْدِه يدورون في الفلك الـذى رسمه، في محاولة فهم لإبراز الدقائق الخاصة بحقيقة الولاية ، فمن هذه الدقائق (حراسة الأولياء للكون وتصرفهم فيه) .

وهو ما أشار إليه عَمَّار البَدَّليسى بقوله فى الولاية : ولهما مَقَام الحراسة والحفظ فهى على أى أمر سَلَّطُوها ، أظهرت قوتها وأثمَّت فعلها وأتقنت حفظها وحراستها .

ويأتى الشيخ الأكبر مُحى الدين بن عَرَبى ، ليجعل من الولاية (الدائرة الكبرى) التى يتولى الله فيها من شاء من عباده الذين تتفاوت مراتبهم ودرجاتهم وتتنوع أسرارهم وتحليات الله عليهم وفى هذه الولاية الكبرى عند ابن عربى نحد الرسل والأنبياء والأقطاب ورجال العدد ورجال الغيب ، وهى المراتب التى تعرض لها(١).

وأخيراً .. فلعلَّ الدَّلالة التامَّة والمفهوم الأعمَّ لهذه اللفظة ، يكمن فيما أجمله داود القيصرى في شرحه على التائية الكبرى حين يقول : "اعلم أن الولاية مأخوذة من الولى ، وهو القربُ . ولذلك يُسمَّى الحبيبُ وليَّا . وهي عامة وخاصة ، العامة : حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحاً ، والخاصة : هي الفناء في الله ذاتاً وصفةً وفِعْلاً .. وهي عطائية وكسبيَّة .

فالعطائية تحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل الجماهدة ، والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة .

⁽١) المرجع السابق، ص ١٢٣.

والولاية هي مرتبة من مراتب القرب الالهي ، وهي إلهية المصدر لايصل إليها العبد مهما حاهد وسلك ..راجع :

⁻ الحكيم (د. سعاد): المعجم الصوفي ، ص ١٢٣١ .

⁻ القشيرى: الرسالة، ج٢، ص ٦٦٤.

⁻ ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ .

ويرى الإمام الجيلاني أن الولاية منحة إلهية يختص الله بها بعض المقربين إليه من العباد ، فعندما سأله بعض مُعَاصريه قائلين : إنّا نصوم مثلما تصوم، ونُصَلَى مثلما تُصَلَّى ، ونجتهد مثلما تجتهد ، وما نرى من أحوالك شيئاً! قال لهم : "زاحمتموني في الأعمال ، أتزاحمونني في المواهب" ؟

وعَدَّ عبد الكريم الجيلى الولاية هي الأجرَ غير الممنون الذي جَاء ذكرُهُ في قولِهِ ﴿ فلهم أَجْرٌ عَيرُ ممنون ﴾ فاستند في تأوله للآية إلى قول الإمام الجيلاني: مازلت أرتع في ميادين الرِّضَا حتَّى بَلَغتُ مكانَةً لاتُوهَبُ

فَعَدَّ الجيلى .. قولَ الإمام (لا تُوهَبُ) هـو إشارةً إلى الاستحقاق الأزَلى للولاية التي نالها أهل الاحتباء بحقائقهم وليس بسَعْيهم . إلاَّ أن السَّعى والتقرب بالفرائض والنوافل ، ضرورى لإزاحـة حجب الحس عن قلب الولى، فيشهد آنذاك عناية اللهِ السابقة فيه .

ويشير يوسف زيدان إلى أن الإمام الجيلاني لم يكن أوّل من أشار إلى هذه الحقيقة الذوقية ، فبرغم تكرار إشارته إليها من غير موضع، إلا أنها وردت في عبارة مفردة لأبي يزيد البسطامي تضمنت هذا المعنى الدقيق . يقول أبو يزيد: "توهّمْتُ أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره -تعالى - سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، ومجبته أقدم من مجبتى، وطلبه لى أولاً حتى طلبته ولهذا كانت عبارة البسطامي سبيلنا لفهم قول الإمام الجيلاني في الغوثية : نعم الطالب أنا ، ونعم المطلوب الإنسان"(۱).

وثمَّة حقيقة أخرى تَخُصُّ الولاية لايفتاً الإمام الجيلاني يذكرنا بها، وهي

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ١٧٤ وما بعدها .

الحقيقة الخاصة باقتران الولاية بالابتلاء ، فهو يجعل من البلاء طريقاً لوصول الأولياء إلى مراتب الاستحقاق الأزلى، فالعبد إذا كان من المختارين للولاية ، فلابد له من البلاء ليصفى ما به من خبث الهوى والميل إلى الطباع وشهوات النفس والوقوف مع الخلق ، فيبتليه الله حتى يذوب ذلك كله ويخرج من قلبه ، ولا يبقى غير الله عز وجل .

ولا يجب أن نفهم مطلق الابتلاء على أنه افساح لظهور حقيقة الوكل، فما ذلك إلا أحد ضروب الابتلاء الثلاثة التي يعددها الإمام الجيلاني في: الابتلاء عقوبة لمعصية ، الابتلاء تكفيراً وامتحاناً ، ثم الابتلاء لارتفاع الدرجات وبلوغ المنازل العاليات لمن سبقت لهم عناية الله ولكل ابتلاء من هذه الثلاثة علامات ، فعلامة ابتلاء العقوبة (عدم الصر والشكوى للخلق) وعلامة الابتلاء تكفيراً وتمحيصاً (وجود الصبر غير شكوى) . أما الابتلاء لارتفاع الدرجات وبلوغ المرتبة فعلامته الرضا والموافقة لفعل الله . ثم يُصر الإمام الجيلاني بوصف أهل الولاية ، ويُعَد سماتهم وحقائق أحوالهم في كلام مُطَوّل ويصفهم في قصيدته الخمرية بأنهم (''):

ونالُوا في الهُوى أقصى منالِ وَرُهبان إذا حَالَى وصوت عويلهم في الليل عَالى وما اختاروا قصوراً في عَوالى ولا يشقى الجليسُ ولا يُبالىي رحال خيَّموا في حَيِّ ليُّلسي رحالٌ في النهار ليوثُ غـابٍ رحالٌ في هواجرهم صيـام رحالٌ ما التهوا عنه بشـــئ رحالٌ لا يضام لهـم نزيـــلٌ

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٢٨ .

ثالثاً: الكرامات

يعرف الإمام المناوى الكرامة بأنها: "إظهار أمر خارق للعَـادة على يَـدٌ الولى مقرون بالطاعة والعرفان بالا دعـوى نبـوة، وتكـون للدلالـة على صِدْقِـه وفضله أو لقوة يقين صاحبها أو غيره".

ولكن من العلماء من أنكر ذلك فالأسفراييني يقول: إن الكرامة لاينبغي أن تبلغ مبلغ خرق العبادة ، وكل ما كان معجزة لنبي لا يجوز مثله كرامة لولي وإنما غاية الكرامات إجابة دعوة أو ما شابه ذلك.

أما القشيرى فقال أن الكرامة لاينبغى أن تنتهى ابداً إلى وحود ابن بغير أب، أو قلب الجماد بهيمة .

لكن الإمام الجيلاني يعرف الكرامة قائلاً: الكرامة أثرُ إنعكاسُ نور الحقّ على يد على قلب الولى يجرى الله على يد أوليائه الكرامات وخرق العادات".

ويُعلِّل الإمام الجيلاني إختصاص الأولياء بالكرامة وخوارق الأمور بأنهم المعدودون من العباد الذين تعدوا في عبادتهم وتقربهم ما عَلَيْهِ سائر الناس، فهم القيَّام عند نوم غيرهم ، الصيَّام عند إفطارهم ، الباذلون عند إمساكهم . فلا يزالون يخرقون عادات الخلق في تقربهم الله حتى تخرق لهم العادات ، ويصير خوق العوائد لهم عادةً ! يقول الإمام : حرقوا العوائد فلا حرم أن تخرق لهم الأدى

وإذا كان أَصَحُ الأحاديثِ الشريفةِ في إثباتِ صدق اتصاف الأولياءِ

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ١٣١ .

بالكرامة وخوارق العادات والتصرف في الأشياء ، هو الحديث القدسى: "لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبَّه .. ويصبُسح عَبْداً ربانياً يقول للشم كن فيكون" .

لكن الإمام يشترط لصحة الولاية إخفاء الكرامات ، وهو الشرط الذى أكدة غيره من أقطاب التصوف ، وعبر عنه هو في عبارة قاطعة تقول : "كرامة الولى استقامة فعل على قانون النبي ، وكما كتب الله على الأنبياء إظهار المعجزات ، كتب على الأولياء كتمان الكرامات "(١).

فالتصوف إذن ليس كراماتٍ ، ولا خوارقَ للعاداتٍ ، إنه شيئ يتجاوز الكراماتِ ، ويتجاوز خوارق العاداتِ .

فالكرامات مسألة لا يأبه بها الصوفية كثيراً ، بـل يعدونها من الأشياء اليسيرة ، التي تبعث السرور في قلب من يجريها الله على يدّيه ، ولكنه إذا فسرح بها واكتفى ، تدل على أنه لم يبلغ بعد في التصوف قدماً ثابتة ، و لا درجات متازة (٢) .

وقد أفرد القشيرى للكرامات عنواناً مستقلاً في رسالته الشهيرة حيث أشار إلى أن وقوع الكرامات للأولياء حائز ، وأن الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء ، مع اختلاف في الدرجة لا النوع! ثم أكد: "لو لم يكن للولى كرامة الماهرة عليه في الدنيا، لم يقدح عدمُها في كونه ولَياً ، بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات وهكذا لم ينظر للكرامة ، على أنها شرط من شروط التصوف .

DIBLIOTAGE A MERCHANIA

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

⁽٢) محمود (د. عبد الحليم) : قضية التصوف – المنقذ من الضلال ، ص ٤٢ .

وهو المعنى الذى سيظل كبار الأولياء يؤكدونه ، طيلـة تــاريخ التصوف الممتد عبر القرون(١) .

والكرامة عند "ابن عربي" هي ثمرة العبادة ، فالكرامة تصدر عن قوة همة العبد وعلى علم منه ، والكرامة حقيقة وجودية (٢) .

ومن الكراماتِ: كلامُ الموتى ، انغلاقُ البحر والمشى فيه، انقلابُ أعيان الموجودات كتحول الخمر إلى سمن ، انزواءُ الأرض وطي المكان ، كالمُ المحادات والحيوانات ، استحابةُ اللعاء .. وغيرها ، ويورد لنا يوسف زيدان بعض النصوص الخاصة عن الكرامة .

ومن النصوص التي وردت عن إحياء الموتي يسروى اليافعي : " أخبرني بعض أهل العلم والصَّلاح مِمَّن اعتقده من بلاد المغرب ياسسناده أنه توفي بعض أصحاب الشيخ الكبير العارف با لله يوسف الدهماني رضي الله عنه ، فجزع عليه أهله ، فلما رأى الشيخ المذكور شدة جزعِهم ، جاء إلى الميت وقال له "قسم بإذن الله تعالى" فقام وعاش بعد ذلك ماشاء الله مسن الزمان؛ وسمعت من غير واحد .

وقوع هذه القصة من شيخين من شيوخ اليمن فأحد الشيخين المذكورين رأى ميتاً محمولاً يعرفه وكان بين يديه طعام فأقسم با الله إنه لايأكل من ذلك الطعام حتى يأتى ذلك الميت ويأكل منه ، فحى بإذن ا الله، ثم أتى إليه فأكل .

⁽١) زيدان (د. يوسف): المتواليات - دراسات في التصوف ، ص ٥٣ .

⁽٢) راجع :

⁻ المعجم الصوفي ، ص ٩٦١.

⁻ الفتوحات المكية السفر الأول فقرات : ٢٦، ٥٥٣ ، ٥٥٦ ، ٥٧٩ ، ٥٧٥ وغيرها.

والشيخ الثانى وقف على ميت فى مَسْجدٍ وكانت قند حرت له معه قضية ، فقال : "وعزتك يا رب لئن لم تحيه الله عن حباراً فى الأرض فأحياه الله عز وجل ".

ويقول يوسف زيدان :

وقد نقلت نص الرواية -بحروفه - ليكون محلاً لتأمل صيغة معينة من صيغ الكرامات ، صيغة تكشف عند تحليلها أموراً منها: ذلك الاستدعاء غير المباشر للنص القرآنى والتناص المباشر معة في استخدام الراوى (اليافعي) عدة مرات لتعبير بإذن الله ، ففي القرآن الكريم عدة وقائع لإحياء الموتى (قصة أهل الكهف ، النبي إبراهيم والطيور الأربعة ، السيد المسيع .. إلح".

وهى وقائع تحضر بشكل غير مباشر ، لتستحضر الشخصيات القرآنية وتجعلها في حالة من التوازى المضمر مع صاحب الكرامة ، بقصد إبرازه -كما في التصريح باسمه (الدهماني) وهو صوفي غير معروف . أو بقصد إظهار القدرة الخارقة للأولياء بعامة . لكن يقين الراوى - على ما يبدو - لايزال غير تام! وذلك ما يعكسه هذا القلق البادى في التقطيع اللفظى وعملية التقديم والتأخير في السطر الأول من النص .

أخبرنى / بعض أهل العلم والصلاح / من اعتقده / من بلاد المغرب/ بإسناده/ إنه توفى .. إلخ .

ويكاد النص في جملته يبلغ ما يحويه من واقعية سحرية ، يَصِلُ إلى حَدِّ العبث ، فهو لايقدم تبريراً معقولاً للحدث الخارق .. ففي القرآن الكريم كسانت الوقائع مبررة ، والحكمة من ورائها ظاهرة ، فقد أمات الله الفتية في الكهف ثم أحياهم ، ليخلصهم من زمن قساسٍ ، وليجعلَهُم آيةً للناسِ تدلهم على حقيقة

البعث والنشور ، وأحيا الله الطير لإبراهيم عليه السلام بطلب منه : ﴿رَبِ أَرْنَى كَيْفَ تَحَى الْمُوتَى ... ليطمئن قلبي﴾ سورة البقرة آية ٢٦٠ .

وكذلك الأمر في شأن ﴿ الله على قريةٍ وهي خَاوية على عروشها فقال أنّى يُحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه .. ﴾ سورة البقرة آية (٢٥٩) . وقد أحيا الله الموتى لعيسى عليه السلام كي تتأكد نبوته بالمعجزة أما نص اليافعي ، فليس ثمة تبريرات كافية .. ولا أظن هذا الوصول في النصال على حدود العبثية ، إلا انعكاساً لإحساس الراوى. أو إحساس الذين دون الراوى نصهم الشفاهي .. بعبث العالم .

وقد أضاف النبهاني نوعاً عجيباً ، هو بنص تعبيره: "القدرة على تناول الكثير من الغذاء" مع أن البنية العامة للتصوف تقوم بكاملها على قاعدة الزهد، ومن الزهد الجوع الذي حظى باهتمام أوائل الصوفية ، بعدد طريقاً من طرق المحاهدة ؛ وقد تناقلت متون التصوف حكايات كثيرة من تجويع أئمة التصوف أنفسهم ، بل إن مدرسة : كاملة في التصوف ، أسسها أبو سليمان الداراني في الشام كانت تعرف باسم الجوعية .

وقد استقر في الوجدان منذ وقت مبكر مبدأ يقول: ما صار الأبدال (الأولياء) أبدالاً إلا بأربع خصال: الجوع، والسهر، والصَّمت، والخَلْوة. فكيف يمكن للصوفي، الذي هو علامة على الزهد، أن تكون كرامته في القدرة على تناول الكثير من الغذاء ؟! (١).

و يعتقد يوسف زيدان أن دراسة (الكرامات) من هذه الزاوية أى: النظر

⁽١) المتواليات ، ص ٥٧ .

إليها باعتبارها نصاً إبداعياً مستقلاً عن التصوف ، هي دراسة من شأنها أن تكشف عن ناحية مهمة من نواحي الأدب العربي ، ناحية مهملة .. وسوف تكشف هذه الدراسة -أيضاً - أن الكثير من النصوص الأدبية المعاصرة، هي أقبل معاصرةً مما نظن ، وأكثر تراثيّة (١) .

فالكرامة إذن .. جائزة يمنحها الله لوليه على هيئة رؤية صادقة ، أو دعوة مجابة ، أو فراسة حيث ورد عن الرسول على قوله : اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله .. إلخ ولا تصل الكرامة إلى درجة الخوارق كما يزعم البعض وإنَّ ما يقولونه هُرَاء الهدف منه السيطرة على عقول البسطاء .. واستنزاف أموالهم بحجة قضاء الحاجات ... إلخ .

رابعا : الإنسان الكامل :

الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام هُو أعلى مقامات التمكين ، التى يمكن أن يصِلَ إليها السَّالك إذا دام على سلوكه ، فأدركته العناية ، فاتصل .. فإذا وصل الصوفى إلى تلك الغاية . كانت نفسه النفس الكاملة ، وكان نور الحق العين التى يرى به وتتناول نظريّة الإنسان الكامل ، حقيقة ذلك المقام الصوفى الأعلى ، الذى ليس بعده غاية .

وكان عبد الكريم الجيليّ قد صاغ تلك النظرية بين التصريح والتلويح، في أشهر كتبه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" كما عبر عنها خلال قصيدته "النادرات العينية والبادرات الغيبية" في قالب شعرى يحمل طابع الإشارة والرمز الصوفي ، ولم يكن عبد الكريم الجيلي هو الصوفي المسلم الوحيد

⁽١) المرجع السابق ، ص ٧١ .

الذى حدثنا عن تلك الفكرة ، فقد أفاض الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى فى تصويرها شعراً ونثراً فى شتى تآليفه ، كما تكلم عنها حكيم الإشراق شهاب الدين السهرودى تحت عنوان الحكيم المتأله ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لفيلسوف الصوفية ابن سبعين الأندلسى ، الذى كان المحقق عنده عنوانا لتلك المرتبة ،واسماً لهذا المقام الصوفى الأحير الذى يمكن أن يصل إليه المقرّب .

وتقابلنا نظرية الإنسان الكامل عند غير هؤلاء الرحال ، تحت مُسَمّيات معددة .. فالإنسان الكامل عند سلطان العاشقين عمر بن الفارض هو القطب الذي حدثنا عنه في التائية الكبرى .. وهو الحقيقة التي ذكرتها الأبيات الشعرية في قصيدتي البدوى والدسوقي ، وهو أيضاً الإنسان الكامل الذي جعل له ابن قضيب البان المرتبة الأربعين من مراتب الوجود .

وقد عَزَّ على بعض المستشرقين أن تكونَ تلك النظريةُ ، إسلاميةَ الأصلِ والمصدرِ ، فراحوا يذهبون بأصولها المذاهب ، فهى إما نظرية زرادشتية الأصل، وإما فكرة ما نوية المصدر ، أو هى موضوع هندى المنشأ تأثر به صوفية الإسلام . . لكنها في النهاية ليست إسلامية فحسب⁽¹⁾ .

ويرى الجيلى أن مرتبة الإنسان الكامل هي مرتبة تجلى الذات الإلهية، والفتق عن المنظر الأعلى ، وهي المقام الأخير فيه تحل لطيفة ذاتية محل العبد فيكون عبداً ذاتياً وهذا العبد الذاتي هو: الإنسان الكامل.

والإنسان الكامل عند الجيلي وَاحد منذ كان الوجود إلى أبـد الآبديـن، إلا أن له تنوعاتٍ وصوراً في كل زمان .. والإنسان الكامل هـو النبـي محمـد ﷺ

⁽۱) زيدان (د. يوسف): الفكر الصوفى بين عبد الكريسم الجيلى وكبار الصوفية ، ط٢ دار الأمين ١٩٩٨ ، ص ٨٥ وما بعدها .

لذلك يجب التأدب مع صاحب هذه المرتبة ، كما يجب التأدب مع النبى ﷺ وينفى الجيلى عن نفسه القول بالتناسخ ويقول بأن الرسول لـه التصوّر بكل . صورة فى خلفائه الذين هم فى الظاهر خلفاؤه وهو فى الباطن حقيقتهم .

والإنسان الكامل عند الجيلى، هو مظهر الألوهية .. وتعنى الألوهية عنده: جمع حقائق الوجود ، وحفظها في مراتبها .. ومراتب الوجود هي (الخفيَّة والحلقية) ومن هنا قال الجيلى : إن الألوهية تجمع بين ذل العبد وعز المعبود وإن الوجود والعدم متقابلان ، وفلك الألوهية محيط بهما .

فالألوهيّة تجمع بين الحقائق الوجوديـة كُلهـا . وروح الإنسـان الكـامل، الذى هو مظهر الألوهية ، حامعة للمظاهر الحقية والمظاهر الحلقية عموماً ولذلك كان الإنسان الكامل يقابل الحق من جهة ، والحلق من جهة أخرى .

الإنسان الكامل في مقابل الحق:

يستند الجيلى إلى الحديث القائل بأن الله خلق آدم على صورته، وكذلك الحديث: حلق الله آدم على صورة الرحمن، ليقرر أن الإنسان هو صورة الله أو هو ، على حسب تعبيره نسخة الحق فإذا كان الحق تعالى قد تقدّس بذاته ، وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلة والنقص، فإن ذلك ينسحب على مطلق الإنسان ، أما الإنسان الكامل ، فقد وصل إلى المرتبة الأحيرة والمقام الأعلى الذي يتحلى فيه الله عليه بذاته ولذلك فالإنسان الكامل: هُو صورة كمال الذات الأزلى التخليد .. وخليفة الله الذي أشارت إليه الآيات .. الذي يكون له الركوع والسجود .. فهو مقابل الحق ونسخة الله .

وعندما وصل الجيلي إلى تلك المرتبة قال في قصيدة النادرات:

فإنسى إياها بغير تـــأولِ كما أنها إياى والحقُّ واسِعُ

ويتناول الجيلى قوله تعالى: ﴿ ولقد آتيناك سبعاً من المثانى ﴾ فيتأول هذه الآية على حَسَب ما أشهده الله ، ويقول بأن السبع المثانى هى الأوصاف السّبع الإطيّة (الحياة ، العلم ، الإرادة القدرة ، السمع، البصر ، الكلام) والتي هي عند الجيلى : أمهات الظهور وقد اقتضى الحق تعالى ، ألا تظهر تلك الصفات إلا في الإنسان الكامل .

وتظهر الصفات الإلهية في الإنسان الكامل بتمامها ، فالعبد الكامل هُو مرآة الذات الإلهية - وذلك بعكس العبد الصفاتي الذي تتجلى عليه الصفة الإلهية فيقبل منها على قدر حاله . وتظهر الصفات الذاتية في الإنسان الكامل على النحو التالى :

الحياة:

ا لله هو الحيّ ، وحَيَاتُه هي الحياة التامة فلا يلحق بها ممات ، أمّا الحلق. فحياتهم إضافية ، يلتحق بها الموت والفناء ، والإنسان الكامل ، تظهر فيه (الحياة) في صورتها التامة ، فهو موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا إضافيّاً .. وعلى ذلك فالإنسان الكامل عند الجيلي : الحي التام الحياة

وحسمى للأحسَامِ روحٌ مُدِرَّةٌ وفي دُرَّةٍ منه الأنامُ جوامعُ

العلم:

ا الله هو العليم ، والعلم صِفة نفسيَّة أزلية لازمة للحياة ويرى الجيلى أنه لا يجوز القول بأن المعلومات أعطته -تعالى - العلم من ذاتها، وهو رأى ابن عربى . . فإن ذلك يلزم أن يكونَ قد استفاد من غيره تعالى الله عن ذلك . وكما أن

الإنسانَ الكاملَ مظهرٌ للحياة التامة ، التي تقوم عليها كمل حياة ، فهو كذلك مظهر العلم التام ، الذي يعلم منه كل عظيم .. فالإنسان الكامل عنمد الجيلي لا كيحجبُ عنه شي .

وأعلمُ ما قد كان في زمنٍ مضى وحالاً وأُدْرِى ما أراه مضارعُ^(۱) الإرادة :

الإرادة عند الجيلى ، هى تجلّى أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته . وهو اختيار إلهى محض ، فا لله مختار فى الأشياء بحكم الآية ﴿وربُّك يخلقُ ما يشاءُ ويختارُ ﴾ ومتصرف فى الأشياء لا عن ضرورة ، ولكن بحكم المشيئة ، أمّا ما ذهب إليه ابن عربى من أنه لا يجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه - كما يقول الجيلى - تكلم عن سرٌّ ظفر به من تجلى الإرادة ، ولكن فاته منه أكثر مما ظفر به . والإرادة ، كما هى صفة ذاتية للحق ، فهى كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل . فالإنسان الكامل عند الجيلى ، يفعل ما يشاء .

وأُجْرِى علَى لوحِ المقادير ما أَشَا وبالقَلمِ الأَعلَى فكَفِّى بَارِغُ القدرة :

القدرة قُوَّة ذاتيَّة تكون الله على الحقيقة ، ومنها اسمه تعالى القادر والقدرة عند الجيلى هي إبراز المعلومات ، واحتراع الأشياء من العَدَم إلى الشهود، على حَسَبِ ما يقتضيه علمه المحيط بالعدم والشهود. وكان ابن عَرَبى قد رأى : أن علمه .. لا عن عدم وهنا يختلف الجيلى مع ابن عربى مرة أحسرى، ويقرر أن القدرة : إيجاد المعدوم على ما يقتضيه العلم الإلهى . وتظهر القدرة في

⁽١) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

الإنسان الكامل بتمامها ، وتنحذب الموجودات إلى امتثال أمره ، كما تنجذب الإنسان الكامل عند الجيلي ، متصرف تماماً في الأشياء.

أصور مهما شيئت من عدم كما أقدر مهما شئت وهُو مُطاوعُ

وهكذا يمضى الجيلى في مقابلة صفات الحق بالإنسان الكامل، ولكن ذلك لا يعنى أنه يرفع الإنسان الكامل إلى مرتبة الألوهية ؛ فكل تلك المنح الإلهية والمكاسب التي وصل إليها الإنسان الكامل ، هي في النهاية عطية ربانية لاتنسب على الحقيقة للمخلوق، وإنما هي درجة رفيعة أو صله إليها بحكم الحديث القدسى : " مازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه .. إلح " .

ومن هنا التزم الجيلى بآداب الشريعة وحكم الظاهر ، حتى فى تلك الدرجة الغالية فقال بأن الإنسان الكامل : يقف بالكلام على حَدِّ الشريعة ، فسلا يخرج منه بلسان القدرة من سياج الحكمة ، بل يؤدى حقَّ العبودية بظاهره، كما أدى حقَّ الربوبية بباطنه (١).

وللإنسان الكامل عند الجيلى مقابلة أخرى ، يقابل فيها كل الحقائق الحلقية .. فهو أصل الوجود ، أو هو القطب الذى تدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره . ولهذا فهو يقابل الحقائق الخلقية كلها ، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته ، ويقابل الحقائق الوجودية السفلية بكثافته .

وبذلك ، يكون الإنسان الكامل هو الكون الجامع ، وهو نسخة الحق، أو هو -بعبارة الجيلي- المظهر التام للألوهية ، التي تعنى : إعطاء كل المراتب الوجودية (الحقيَّة والخلقية) حقها . ومن هُنَا يصل الجيلي أن روح الإنسان

⁽١) المرجع السابق ، ص ١١١ وما بعدها .

الكامل: حامعة للمظاهر الخلقية والمظاهر الحقية عموماً! وهو يختتم مؤلَّفه المتأخر مراتب الوجود بقوله:

"فالإنسان (الكامل) هُو الحقّ ، وهُو الذّات، وهو الصفات، وهو العَرش، وهو الكُرسى ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو الملك، وهو الملك، وهو الملك، وهو الحلق، وهو الحلق، وهو الخلق، وهو السماوات وكواكبها ، وهل الأرضون وما فيها .. وهو الحق وهو الخلق، وهو الحديم ، وهو الحادث ، فلله ذَرُّ من عرف نفسه معرفتى إياها، لأنه عرف ربه بمعرفته لِنفسه .

ومن ثم فالإنسان الكامل عند الجيلى ، هو محمد ﷺ والباقون من الأنبياء والأولياء ، ملحقون به لحقوق الكامل بالأكمل . لكن مُطلق لفظ (الإنسان الكامل) لا يجوز إلا لمحمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق . واسمه الأصلى: محمد وكنيته : أبو القاسم ووصفه ، عبد الله ، ولقبه شمس الدين (١) .

وينتقل يوسف زيدان ليعرض لنا نظرية الإنسان الكَامل عند "ابن عربى" الذى يصف الإنسان فى (فصوص الحكم): بأنه الحادث الأزل والنشئ القديم الأبدى. وهكذا يجمع الإنسان بين الحدوث والقدم، الحدوث من حيث كونه مخلوقاً، والقدم من حيث هُو صورة القديم سبحانه ويشير ابن عربى إلى ذلك بوضوح فى الفتوحات حِينَ يقول على الإنسان الكامل إنه:

⁽١) للرجع السابق ، ص ١١٥ .

^(*) بخصوص الإنسان الكامل عند ابن عربي ، راجع :

⁻ د. كرم : حقيقة العبادة عند محيى الدين بن عربي ، ص ٥٩ .

د. عفيفي : نظريات الإسلاميين في "الكلمة " مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية ، مايو ١٩٣٤
 ص ٢٣ وما بعدها .

صورة الله، ونائب الحق ، ومُعَلم الملك في السماء .

ويقول في أبيات شعرية :

هذا الإلهُ الكبيرُ هذا الإلهُ الصَّغيرُ

أو قال إنبي إلة أنا الإله الكبيرُ

وابن عربى لايتحدَّث عن (مُطلق الإنسان) بل هُو يُفَـرِّق بين (الإنسان الحيوان) وفي إحدى فقرات الفتوحات ، يقول ابن عربى:

"فإن الله لما أحب أن يُعرف ، لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صُورته، . وما أوجد الله على صورته أحداً، إلا الإنسان الكامل -لا الإنسان الحيوان- فإذا حصل ، حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد لظهور عين الإنسان الكامل الإنسان الحيوان".

وعلى ذلك ، فعندما يقول ابن عربى بأن الإنسان هو المظهر الخارجى للتجلى الإلهى، وأن معرفة الله تستحيل بدون هذا المظهر ، وأن الإنسان للحق عنزلة إنسان العين من العين .. إلح ، فإنه يقصد هنا الإنسان الكامل فقط، وليس الإنسان الحيوان الناقص .

إلا أن الفرق بيْنَ الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، فرق في الدرجة لا في النوع . ولذلك يقول ابن عربي في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكريم الذي خلقكَ فسَوَّاكَ فعدَلَك في أيِّ سورة ما شاء ركبك .

إن التسوية والتعديل ، تشير إلى نشأة الإنسان عموماً ، أما (الـتركيب) ففى الصورة التي يشاؤها الله . فإذا شاء ركبه في صورة الإنسان الحيوان - فيكون من جملة الحيوان - أو في صورة كاملة ، فيكون مظهراً للأسماء والصفات

الإلهيّة ^(١).

وقد اتفق كُل من الجيلى وابن عَرَبى على أن الإنسان الكامِلُ هو مرآة الحق تعالى ، وذلك من حيث كونه خلق على صورة الرحمن فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى هو صورة الله التي (يُبصر الحق به نفسه) ذلك أنه على حَدِّ تعبيره : رؤية الشئ نفسه ، ماهى مثل رؤيته في أمر آخر ، وقال ابن عربى والجيلى : إن الإنسان الكامل هو المثل الذي ليس كمثله شئ .

الإنسان الكامل عند ابن عربى ، يجمع فى حقيقته كُل حقائق الوجود إذ حازت نشأته رتبة الإحاطة والحصر لهذا الوجود . وعند الجيلى يقابل الإنسان الكامل الحقائق الوجودية ، العلوية والسفلية ، ويقرر الجيلى أنه : ليس فى الوجود من صحت الجملة إلا الإنسان الكامل .

تحدث كُلُّ من الجيلى وابن عربى عن مقابلة الإنسان والعَالم ، أو العالم الصغير والعالم الكبير . فالإنسان الكامل عند ابن عربى ، ثابتة فى حقيقته العوالم الأربعة التى هى الوحود كله ، وعند الجيلى الإنسان الكامل عالم أصغر .

استند كل من الجيلى وابن عربى إلى مصدر وأساس إسلامى ، حين تحدثوا عن كون الإنسان الكامل حليفة الله فى الأرض - كما أشير لذلك فى القرآن- فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى وعند الجيلى : خليفة ونائب الله فى الأرض .

اتفق كل من الجيلي وابن عربي على أن محمداً ﷺ هو الإنسان الكامل على الإطلاق . وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ، لكنه يتنوع في

⁽١) المرجع السابق، ص ١٢٥ وما بعدها .

الصورة ، ويظهر في كل زمان ، في صورة صاحب ذلك الزمان ، ويتسمى باسمه .. أما اسمه الحقيقي فهو محمد ، وكنيته أبو القاسم ، ووصف عبد الله، ولقبه شمس الدين .

ويشير يوسف زيدان إلى أن ابن عربى ، يرى فى الإنسان الكامل أكمل الموجودات أما كونه أعلاها وأفضلها ، فهذا ما يعترف ابن عربى بأنه : لا علم له به يقول ابن عربى :

.. ونحن ننظر إلى الإنسان الكامل، فنقول: إنه أكمل، وأما أنه أفضل عند الله، فلذلك لله وحده، فإن المخلوق لا يعلم ما في نفس الخالق ولا يُوافق الجيلي على هذا .. بل يسرى أن الإنسان أفضل الموجودات كما هو أكملها، ولذلك فقد انتقد الجيلي ابن عربي في قوله: إن مكانة بعض الملائكة، أعلى من مكانة الإنسان الكامل .. يقول الجيلي: وقد جعل منزلهم – أي منزل الملائكة المهيمة والملائكة المحكمة – بين الله والعالم .. وجعلهم الشيخ أفضل من البشر الكمل، فقال: إنهم متوسطون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الإنسان الكامل. لكن مرتبة الإنسان الكامل عندى ، فوق مرتبة الملائكة (١).

أما السهروردى (ت ٥٨٦هـ) فإنه يرى الكمال ، على درجات متفاوتة. فهم إما مُتَوغلون في البحث النظرى الحكمة عديمو التأله - وتلك أدنى الدرجات - وإما متوغلون في البحث ومتوسطون في التأله .. ومنهم متوغلون في التألم ناقصون في البحث أو متوغلون في التألم متوسطون في البحث -وتلك درجة أعلى من سابقتها - ثم هناك الكاملون في التأله والبحث، يقول السهروردى :

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٢٨ وما بعدها .

"فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث ، فله الرياسة وأن لم يتفق فالمتوغل فى التأله ، متوسط فى البحث . وإن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث ، وهو حليفة الله ولا تخلو أرض من متوغل فى التأله أبداً، ولا رياسة فى أرض الله ، للباحث المتوغل فى البحث ، اللذى لم يتوغل فى التأله. إذ لابد للخلافة من التلقي .

ويعلق يوسف زيدان على نص السهروردى قائلاً: إن السهروردى يُعلى من قدر الحكمة الذوقية على الحكمة البحثية بوجه عام ، إلا أنه يرى مع ذلك أن أحود الطلبة ، طالب التألم والبحث ومن هنا أتهم السهروردى بأنه يفضل الفليسوف على النبى .

كما يشير النص إلى أن العالم لا يخلو قط من متوغل في التأله .. وهو ما يؤكده السهروردي في مقدمة حكمة الإشراق حيث يقول : إن العالم ما خلا قط عن الحكمة (الذوقية) وعن شخص قائم بها عنده الحجمج والبنيات، وهو خليفة الله في أرضه وهكذا ما دامت السموات والأرض (١) .

وإذا كانت هذه باختصار شديد نظرية السهروردى فى الحكيم المتأله أو المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الصوفى الإشراقى الكامل، ويُقال أننا نلمح فيها عنصراً (شيعياً) تظهر فيه نظريتهم فى الإمامة وليس غريباً أن نجد هذا (العنصر) فى فكر السهروردى ، فقد كان من العوامل التى أنتجت ثقافة الحقبة التى عاش فيها ، إلا أن ذلك كان أيضاً سبباً قويّاً يفسر نهايته المفجعة بالقتل وتكفير ابن تيمية له .. ويرى د. زيدان أن هذه المسألة تحتاج منا اليوم إلى إعادة نظى .

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٣١ وما بعدها .

إذ نظرنا بشكل عام إلى الإنسان الكامل عنىد الجيلى . والحكيم المتألم عند السهروردي نجد الآتي :

اتفق كل من الجيلى والسهروردى على نفى القول بالحلول والاتحاد عن هذين المرتبتين ، فالسهروردى يؤكد أن الاتحاد باطل ، فهو يعنى أن نفسين سوف يصبحان نفساً واحدة وهما غير متكافئين ، ولذلك فالشيخ الإشراقي يرى أن الاتحاد مُحال . وأن توهم الحلول – على حدِّ تعبيره نقص . أما الجيلى فقد نفى الاتحاد بالحلول ، على أساس أن هناك لطيفة إلهية تحل محل العبد الفاني في هذا المقام الأحير . وهي التي يشار إليها (مجازاً) على أنها العبد ، ولكن على الحقيقة فلا شئ للعبد وليس هناك غير تلك اللطيفة الإلهية .. فلا اتحاد ولا اثنينية.

كانت غاية "السهروردى" في تصوفه ، هي الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة ، فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هي على ما تحتها. وذلك هو معنى الوساطة عند السهروردى ، وكذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلي واسطة بين الله والعالم بمعنى أنه الحقيقة التي خلقت من رقائقها كل حقائق الوجود من ناحية كما أنه - من ناحية أخرى- المجلى التام للألوهية وهي المرتبة التي تجمع بين الحق والخلق .

حملت فكرة السهروردى عن الحكيم المتأله ، وفكرة الجيلى عن الإنسان الكامل طابعاً عالمياً . فكل من الفكرتين تنتظم سلسلة من الكاملين بقطع النظر عن انتمائهم لرسالات سماوية أو غير سماوية .

يقرر السهروردى رياسة الحكيم المتأله ، سواء كانت ظاهرة ، أو باطنة كما يقرر الجيلى بكل وضوح أن الإنسان الكامل : رئيس هذا العَالم . ويكاد الجيلى يكرر عبارة السهروردى : ما خلا العالم قط من الحكمة . ومن شيخ قائم

بها .. حين يقُول بأن الإنسان الكامل : ما خلا العالم منه .

وأخيراً .. فقد اتفق الجيلى والسَّهروردى على أن تلك الدرجة الأخيرة لا تصلها النفس إلا بعد احتياز طريق طويل ، هو عند السهروردى مراتب من الإشراق النورانى . وعند الجيلى هو مراتب من تجليات الحق تعالى (١) ..

ومن ثم يتضح لنا أن نظرية "الإنسان الكامل" نظرية إسلامية خالصة رغم اعتراض المستشرقين الذين ينسبونها إلى أصول فارسية قديمة كما يقول نيكلسون بدائسرة المعارف الإسلامية Encylopedia of Islam أن الأنسان الكامل ، هو الإنسان الأول الكيومرث المذكور في المذاهب الفارسية القديمة.

ولكن يوسف زيدان ينتقد ذلك قائلاً " إنه قد يتكرر لدى ثقافتين مختلفتين نفس اللفظ ، لكنه عندئذ لا يعنى نفس الأشياء في كل ثقافة منهما على حدة..." (٢)

ويتساءل هل كلمة (حج) بمنظورها الديني والإسلامي تعنى نفس الدلالة عند المسيحين . أو عند اليهود ؟ بالطبع "لا" فالكلمة على الرغم من توحدها لفظياً فهي مختلفة اختلافاً كبيراً من ناحية الكيف أو المضمون .

وفى نهاية المطاف لابد أن نشير إلى أن الإسلام سعى حثيثاً نحو الكَمَــال الإنسانى واتبع المتصوفة مناهج ورياضيات عديــدة لكـى يصلـوا بـالصوفى إلى مرحلة الكمال المنشود .

⁽١) المصدر السابق ، ص ١٣٤ وما يعدها .

⁽٢) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

خامساً : الحلول ، والاتحاد ، والوحدة :

ارتبطت تلك الكلمات في الأذهان ، بمواقف بعض رحال التصوف الإسلامي ، وَحَرَتَ هذه الكلمات على الألسنة المتهمة للقوم ، دون النظر إلى حقيقة تلك المفردات ومعناها الاصطلاحي وهذا ما سنبينه كما تناوله د. يوسف زيدان :

أ - الحلول :

الحلول في اللغة يعنى : النزول، فيُقال حَلَّ بالمكان يجل حُلولاً . إذ نــزلِ فيه .. ولكن المعنى الاصطلاحي لكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوى، بــل يحمــل مصطلح (الحلول) عدة دلالات :

وقد استخدم مصطلح الحلول Incornation في الأصل للإشارة إلى ما اعتقده البدائيون من وجود قسوة إلهية ، أو بحموصة قسوى فائقة للطبيعة sepernetural في الصور الآدمية ، أو في صورة أحد الحيوانات . ومن هنا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصورة الإلهية . بل نظروا على أنها آلهة فعلية . وهذه القوى التي تحل في اعتقاد البدائيين في هذه الصوره قد تكون خيرة أو شريرة .. وعندما تنتقل تلك القوى في الإنسان عند ولادته، يسدل ثُقل وزن المدلولا على انتقالها إليه أو حلولها فيه .

وقد ظهرت عدة أنماط من عقيدة الحلول في الديانات القديمة بالهند والصين ، وفارس. كما ظهرت تلك العقيدة في الديانة المسيحية ، حيث يعنى لديهم الحلول - الذي سماه الجرجاني بالحلول السّرياني - اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، إشارة إلى الآخر وفي الإسلام كانت لعقيدة

التوحيد وفكرة التنزيه الإلهى أثرهما في رفض فكرة الحلول لقد بدت هذه الفكرة للمسلمين ، مناقضة لأبسط مسلمات الفطرة .

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلوليين أو القائلين بالحلول بمعنى حلول الله في الإنسان وهذه الأشكال الثلاثة هي :

- * قول النصارى بحلول الله تعالى في عيسى بن مريم وهي العقيدة التبي قالت الآيات القرآنية بكفر القائلين بها .
 - * ادعاء الغلاة من الشيعة ، حلول الحق تعالى في الأئمة .
- * ماذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصوف من حلول الله في الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء ، وادعوا بأن هذا مباح وحلال ؛ وقالوا بأن الله اصطفى أحساماً حَلّ فيها بمعانى الربوبية، وأن الله عزّ وجلّ يعشق ويُعْشق .

ويقول (المعجم الفلسفي) إن الحلول عند الصوفية ، هو امتداد لفكرة الفناء ، وإن الحلاج كان مُنادياً به ، بالمعنى الذي اعتقده النصاري من قبل.

ولعلنا إذا اقتربنا من الحلاج بَعض الشئ ، نستوضح حقيقة ذلك الرجل وحقيقة ما ذهب إليه ولقى حتفه بسببه ، وبذلك نتعرف على دلالة كلمة الحلول عند واحد من صوفية الإسلام .

وكعادة يوسف زيدان لايقبل بالمسلمات ولكنمه يُعمل الفكر .. ويستوضح الأدلة ويغوص في أعماق الشخصية والفكرة ثم ما يلبث أن يخرج علينا برأى قد نتفق معه فيه أو نختلف .

فيحدثنا عن الحلول عند الحلاج . حيث وردت كلمة الحلول في بضعة

أبيات شعرية ، كان الحلاج قد تقوه بها فسى حال الوَلَـ الغالب المستولى على شعوره ؛ فقال :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا كذنا بُدُنا

وهكذا يطيش سهم الحلاج ، فيأتى بكلمة الحلول دون مواربة فتأخذ هذه الكلمة بيده إلى حيث النطع والسيف ، ثم يقول الحلاج وقد غلب عليه الوحد فلم يراع أدب الخطاب، متوجها بالقول إلى محبُّوبه :

وتحل الضمير حوف فؤادى كحلول الأبرواح في الأبدان

وعلى ذلك ، شهد معاصرو الحلاج -من الفقهاء- عليه بالكفر . ولم يستطع من يعتقدون في ولايته أن يأخذوا بيده وهو في غمرة سكره واندفاعه فقتل الحلاج وأحرق على رؤوس الأشهاد . ولكن ماهي الدلالة التي قصدها الحلاج عندما قال كلمة (الحلول) ؟

ذلك ما لم يعرفه الحلاج نفسه! فقد قال الرحل في إحدى عباراته: "من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية فقد كفر"(١).

وللحلاج عديد من العبارات التي تؤكد على التوحيد . فهو يقول: "إن معرفة الله هو توحيده ، وتوحيده تميزه عن خلقه ، وكل ما تصور في الأوهام ، فهو خلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ . إلخ " ولم يدفع الحلاج عن نفسه -وفقاً للنصوص التي بين أيدينا تهمة الحلول ، وإن كان يقر بكونه واحداً من أهل الباطن ؛ باطن الحق .

ذلك فيما يتعلق (بالباطن) في اعتقاد الحلاج .. أما قوله بالحلول فكما

⁽۱) الفكر الصوفى ، ص ۱۹۰ .

يقول يوسف زيدان لنا فيه بعض الاعتبارات ، المحمولة على الوحوه الحسنة .

عاش الحلاج في حِقْبَة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاخ ، فخرت على لسان الرجل بعض الكلمات . مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت - دُون أن يفطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء وكيف له أن يفطن لذلك ، وقد كان مستغرقاً في معايشاته لأحوال التلوين . معتقداً في إمكانية التعبير . في حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير . هذا بالوجه الأول .

وبالوجه الثانى: لاحظنا أن كلمة (حلول) إنما وردت فى شعر الحلاج ولم ترد إطلاقاً فى عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول فى حال المحووفى ثوب الشعر، ولم يقل بذلك فى حال الصّحوفى نثره وحواراته مع معاصريه. وللشعر معيار للحكم عليه. تميل كِفَّةُ ميزانه إلى العاطفة، أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل ، وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديماً وحديثاً، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج.

وبالوجه الثالث الأحير ، فما نرى للحلاج مَقَاماً غير مقَام الحيرة فهو يثبت ثم يمحو ما أثبت .. ويدَّعى ، ثم يرجع عن دعواه بقوله : حسب الواحد إفراد الواحد .

وبالجملة ؛ فقد عَثَرَ الحلاج .. ولو كان في أهل زمانـه واحـدٌ من أهـل التمكين ، لكان أخذ بيده (يقول الشيخ عبد القادر الجيلانـي : عَثَرَ الحـلاج و لم يكن له من يأخذ بيده ، ولو أدركت زمانه لأخذتُ بيده) .

ولكن الحلاج لم يجد من يخرجه من بحر الحيرة ، فصاح أغيثونى و لم يعرف غير الله فتعجل الفرح به . . وغلب الفرح على قلب الوله فصرخ: اعلموا

أن الله قد أباح لكم دمى فاقتلونى .. وعندما أفاق من السكر (١) ، كان البسيف يحز عنقه ، فكان آخر ما قال هذا الشهيد (٢): ﴿يستعجلُ بها الذين لايؤمنونَ بها والذين آمنوا مُشفِقون منها ويعلمونَ أنها الحقُّ سورة الشورى الآية ١٨ .

والحلول عند عبد الكريم الجيلي هو أمرٌ مرفوض تماماً ، فهو ينفسي تلك العقيدة في أكثر من موضع في كتاباته ، ويقول في النادرات :

تنزُّه ربى عن خُلـولِ بقُدْسـه وحاشــاهُ ما بالاتحادِ بجامــعُ

ولم يكن الجيلى ، وهو فى تلك الحقبة المعرفية التبى عرفت خطورة الاصطلاح ليقع فى القول بالحلول كما وقع الحلاج . ومن هُنا ، فقد أكد الحيلى وغيره من كبار الصوفية من أمثال ابن عربى وابن الفارض والسهروردى وغيرهم نفى الحلول تماماً عن تلك الدرجات الروحية العالية التيعبرت مؤلفاتهم عن مراتبها .

ب - الاتحاد:

الاتحاد ، في معناه الشائع ، هو امتزاج شيئين أو أكثر في كلِّ متصل الأجزاء ، والاتحاد في الجنس يُسمَّى بجانسةً وفي الكيف مشابهةً وفي الكم مساواةً وفي الأطراف مطابقةً وفي الإضافة مناسبةً وفي جميع المعانى موازاةً . وفي المفهوم الصوفي ؛ الاتحاد هو الشعور بفناء الصوفي في الله، واتحاده به في لحظات الفناء هذه .. وقد عُرِف الاتحاد بهذا المعنى في العقائد الهندية منذ وقت

⁽۱) السُّكر هنا ليس ناتجاً عن تناول بعض الخمور والمسكرات ،ولكن كما يقول ابن عربى : "غيبة بوارد قوى" (اصطلاح الصوفية ، ج٢ ص ٦)

(٢) الفكر الصوفي ، ص ١٩٢ وما بعدها .

مبكّر وفي انشودة من "الرج فيدا"(١) نجد الترنيمة التالية :

مع نفسى تأملت هذا السؤال .

متى سأكون مع فارونا متحداً .

أية موهبة عندى ، يستمتع بها بغير سخط .

متى ، بقلب سعيد ، أَحْظَى برحمتِهِ ؟

وتسعى هذه المذاهب الهندية ، للوصول بالإنسان إلى الروح الكاملة ، التى تتحد فيها المادة والروح . والهندوس يعنون بتلك الحالة الدخول فى النفس العظيمة وهى حالة النرفانا Nervana الهندوكية ، وهى حالة النبانا Nibbana عند البوذية . وكلاهما يعنى الوصول إلى حالة الفناء التام وانطفاء لهيب الرغبة .

وتعتقد هذه المذاهب بأن الله طبيعة ثلاثية ، يرمز لها في كتب الهند المقدسة ببراهما الخالق ، وفشنوا الحافظ ، وشيفا (الملك/ المحدِّد) وتتحلى تلك الطبيعة الإلهية الثلاثية بغير انقطاع ، في سائر احزاء الخليقة ولذلك فالهندي الورع: يعبد الله في تثليث مجموعة المبحل .

وهكذا ترتبط فكرة الاتحاد في المذاهب الهندية القديمة، بتصورات خاصة عن الكون وطبيعة الإله والاعتقاد بالتناسخ. فإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة (الاتحاد) في التصوف الإسلامي، وحَدناهُ يعنى عند الصوفية: شهود الوحود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به فيتحد الكل به في هذا المشهد، من حيث كون كل شئ موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به .

⁽١) الرج فيدا : هي إحدى الكتب الأربعة التي تتضمن النصوص الفيدية والتي تمثل عقائد الهندوكية.

وعلى ذلك ، فبإذا كان اعتقاد الحلول يعنى إمكانية تجسيد الله فى الصورة الآدمية . فإن الاتحاد بهذا المعنى السابق ، أشمل وأعم من الحلول ؛ إذ يعنى الاتحاد تقرير حقيقة وجود الله فى كل المظاهر ، ومن بينها الإنسان . وقد انتقد ابن تيمية اعتقاد الصوفية القائلين بالاتحاد ، انتقاداً شديداً ، على اعتبار أن تلك العقيدة لديهم -كما فهمها هو - تؤدى إلى القول بأن الله هو المرئى بالعين فى الحقائق الكونية ، وذلك يعنى -بالتالى - كون المخلوقات جميعاً حزءا من الله فيكون الله بذلك متغيراً تغير هذه المخلوقات .

على أية حال ، فقد نسب بعضهم القول بالاتحاد ، إلى الكثير من صوفية المسلمين ابتداءً من أبى يزيد البُسطامى ، المتوفى ٢٦١ هجرية إلا أن الدكتور زيدان يرى أن للاتحاد عند الصوفية معنى خاصاً غير ذلك اللذى فهمه معارضو التصوف.

فالاتحاد الذى يشعر به الصوفى ، هـو لحظـة شـهود يـرى فيهـا الوجـود الإلهى الواحد المطلق ، الذى الكل موجود به أو هو التلفظ بالقول ، كمـا يقـول الجرجانى : "من غير رويَّة وفكر" .

والجيلى فى قصيدته النادرات ينزّه الله تعالى عن التقيد بالاتحاد، كما ينزهه تعالى فى نفس البيت عن توهم الحلول . فالجيلى لايفتاً فى مؤلفاته يذكرنا بأن الحلول والاتحاد مرفوضان لديه تماماً .. ويحذر من إلتباس الأمر لدى المريدين." (١)

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

جـ الوحدة:

فى المعنى الشائع نجد الوحدة Unity فى مقابل الكثرة لأنها كون الشئ بحيث لا ينقسم ، ولكثرة كونه بحيث ينقسم والوحدة -فى اللغة- من التوحيد؛ يقال رجل متوحّد: أى لايخالط الناس ، وتوحّد برأيه: تفرّد به .

وفى الاصطلاح: هناك نوعان من الوحدة. الأولى: وحدة الوجود Pantheism بالمعنى الفلسفى، والأحرى تعرف بوحدة الشهود..

أما وحدةالوجود^(*) فهو: مذهب الذين يوحدون الله والعَالم، ويزعمون أن الكون هو الله(^(۱) ، وترجع التسمية إلى تقى الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

ويرى الجيلى أن العالم ، وهو المرآة التى ظهرت فيها الأسماء الإلهية، كان لابد من ظهور الهداية والضلال فيه ؛ فا لله تعالى يهدى من يشاء . ويضل من يشاء كما تقول الآيات الكريمة وعلى ذلك فإن من اسمائه : الهادى ، كذلك فمن اسمائه : المضل .

قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ اللَّهُ وَاحِدةً ﴾ .. ويتأول الجيلى الآية فيقول: يعنى عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية . فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه (الهادى) وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه (المضل) فاختلف الناس ، وافترقت الملل وظهرت

^(*) يعد الشيخ الأكبر "ابن عربى" من القاتلين بوحدة الوحود في حانبها الروحى ، بل هو أول متصوف يضع هذه النظرية في صورة كاملة ، وعلى أساسها أقام مذهبه كله . وهذاك رسالة منسوبة لابن عربي يستخدم فيها مصطلح وحدة الوجود ، وكذلك "الوحدة المطلقة" .

و خلاصة كلام ابن عربى ان الوجود الحقيقى واحد وهو الله .. راجع لنا : حقيقة العبادة ، ص £ £ وما بعدها .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

النُّحل وذهبت كُلُّ طائفةٍ إلى ما علِمته أنه صواب.

وبهذا المفهوم السابق يدرك الجيلى المعنى الذوقسى لقول تعالى : ﴿ وَإِنْ مَنْ شَيْ إِلا يُسبِّح بحمِدِه ﴾ فكل ما فى الوجود عابد لله يسبِّح له، ولكن لانفقه تسبيحه لأن من تسبيح العالمين ما يكون الطاعة ، ومن التسابيح ما يُسمى معصية وضلالا .. ولكن فى الأول وفى الأخير ، فالكل غارق فى تجلياته .

وهكذا كانت عبادة جميع العُبَّاد الله تعالى ، حتى عبدة النار وعبدة الكواكب .. لكن هؤلاء عبدوا على صورة واحدة من تجلياته ، أو بعبارة أخرى، عبدوا الله على التقييد . ومن عبد الله على التقييد بمظهر ومحدث، فهو عند الجيلى - مشرك .. أما الموحد فهو من عبد الله على الإطلاق .. ومن هنا قالت النادرات :

وأَطْلق عنَان الحقِّ في كل ما ترك فتلك تجلياتُ من هُوَ صانعُ

وهكذا لم يصح التوحيد - بالمعنى الذى قصد إليه الجيلس - إلا للمسلمين، فهم أهل التوحيد، والعارفون منهم: أهل حقيقة التوحيد، وما عدا هؤلاء فكلهم مشركون ، لأنهم عبدوا الله على التقييد ، وليس على الإطلاق - تلك هي نظرية الوحدة في المفهوم الصوفي (١) .

سادساً: إسقاط التكاليف

يرى البعض أن الشخص الذى وصل إلى مرتبة من المعرفة تسقط عنه التكاليف الشرعية ، مما هي إلزامية في الدين الإسلامي ، وهذا نما يرفضه كبار شيوخ التصوف ، وفي ذلك قال الإمام الجيلاني : لاتسقط الفرائض عن أحلو في

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

حال من الأحوال".

وبخصوص ذلك يقول يوسف زيدان إنه سأل أحد مشايخ القادرية المعاصرين ، وهو الشيخ مصطفى حلمى القادرى ، عن الداعى لإقامة فروض العبادة التى يتقرب بها الواصل مادام قد وصل .. فانتفض الشيخ وقال : لابه من الصّحو مع الحو ولو كان قطب الأقطاب ، لابد من إقامة ناموس الشريعة حتى تصح منه القدوة ، ولابد من الصلاة حتى لايتعطل أمر الله . فيه ويشير الإمام الجيلاني إشارة ذوقية في هذا الجال مفادها أنه إذا كانت عبادة المبتدئ (مجاهدةً) فإن عبادة الواصل (موهبةً) ولهذا كانت الصلاة راحة النبي وقُرَّة عينه .. ويؤكد الإمام أن حفظ الحدود شرط في البداية والنهاية معاً، فإذا ظن عبد من العباد أنه حليق بإسقاط التكاليف لأنه وصل ، فقد وصل إلى سقر (١) .

ونجد الغزالى يقول، في شئ من التفصيل، فيه دقة ، وفيه استدلال غايـة في القوة :

"واعلم أن سَالكَ سبيل الله تعالى قليل، والمدَّعى فيه كثير، ونحن نُعرفُك علامةً له: وذلك أن تكونَ جميعُ أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفةً على توفيقاتِهِ إيراداً وإصداراً ، وإقداماً وأحجاماً ، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها ، ولايصل فيه إلا من واظب على جملة من النوافل ، فكيف يصل إليه من أهْمَلَ الفرائض ؟!

فإن قلت ، فهل تنتهى رتبة السَّالك إلى الحدِّ الذي ينحط عنه فيه وظائف العبادات ، ولايضره بعض المخطورات ، كما نقل عن بعض المشايخ من

⁽١) الطريق الصوفي ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

التساهل في هذه الأمور أقرل لك: اعلم أن هذا عين الغرور وأن المحققين قالوا:

"ولو رأيت إنساناً يطير في الهواء ويمشى على الماء ، وهُو يتعاطى أمراً
يخالف الشرع فاعلم أنه شيطان" وهو الحقّ.

فإذا ما انتهينا إلى أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه .. فإننا نجده يقرل:
"إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ،
ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالى ضمن لى العصمة في الكتاب والسنة
و لم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة ، إلا بعد عرضها على
الكتاب والسنة".

والصوفية يتبعون في كل هذا، النصوص القرآنية والسنة القولية والعملية للرسول الله وهم يعلمون -لاشك- البديهيات التاريخية من أن الرسول الله كان المثل الأعلى في أداء الشعائر إلى آخر لحظة في حياتِه الطاهرة ، وقد سُئل النبي الله الأعلى عن قوم تركوا العمل بالدين وأحسنوا الظن با لله فقال : كذبوا لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل .



الفصل الرابع مِنْ أعلامِ التَّصَوُّفِ

تمهيد:

لقد تناول يوسف زيدان بالدراسة والبحث عديداً من أعلام النزاث الصوفى الإسلامى ، ولكن حُلَّ اهتمامه ، كان منصباً على أسماء بعينها ، خصَّها عمولفاته وتحقيقاته ، منها :

عبد القادر الجيلاني .

عبد الكريم الجيلي (الكيلاني)

نحم الدين كُبرك

وفى هذا الفصل نتناول ملامح هذه الشخصيّات التراثيّة الصوفية كما رسمها لنا باحثنا فى مؤلفاته ، والـذى تميّز رسمه ، بالدقة فى الاسم واللقب، وسيرة الحياة ، وعرضه لمؤلفات الصوفى بعد فحص وتمحيص واحتهاد، والولوج إلى فكرة من أدق دقائقه ورقائقه وأذواقه ..

أولاً: عبد القادر الجيلاني (بازُ الله الأشهب)

- اسمه وألقابه:

هو محى الدين أبو محمد عبد القادر الجيلانى الحسنى الجسيني الصديقي، ابن أبى صالح موسى حنكى دوست، بن الإمام عبد الله، ابن يحيى الزاهد، بن محمد ، بن داود ، بن موسى الجون، بن عبد الله المحض ابن الحسن المثنى، بن الحسن السبط ، بن على بن أبى طالب كرم الله وجهه أما عن ألقاب الإمام

الجيلانى ، فهناك جملة منها اشتهر بها فى حياته ، بالإضافة إلى ما خلعه عليه أتباعه من ألقاب بعد وفاته .. وأول هذه الألقاب هو [الجيلانى] أو [الكيلانى] وهى نسبة لموطن مولده (حيلان) وقد عُرف الإمام عبد القادر بهذا اللقب بعد نزوله بغداد .

أما أشهر ألقاب الإمام الجيلاني فهو [باز الله الأشهب] ، ويبدو أن الإمام كان يُؤثر هذا اللقب ، فقد لَقَّب نفسه بِهِ في أبيات شعرية عديدة منها قوله:

أَنَا بُالْبُـــِلُ الأَفْــرَاحِ أَمْلاً روحهَا ﴿ طَــرَبّاً وَفَى الْعَلْيَاءِ بِازْ أَشْهَــبُ

كما لقَّبه بهذا اللقب مُعَاصروه ، ففي بعض أبيات أبي مظفر منصور بن المبارك الواعظ – وهو من مُعَاصِري الجيلاني – يقول :

بك الشهررُ تُهنّى والمواقيتُ يا مَنْ بالفاظه تغلُو اليواقيتُ البارُ الناسُ في عيني فواحيتُ البارُ الناسُ في عيني فواحيتُ

والباز لفظة مشتقةً من (البزّوان) وهـو الوثـب ، وأفصـح لغاتـه (بـازى) المخففة ، وهو اسم لطائر يصيد الصقور ، يُعَدُّ من أشد المخلوقات تكبراً وأحرها مزاحاً، ويضرب به المثل في نهاية الطيران .

وهناك ألقاب أخرى ، تصل بمكانة الإمام الروحية ، هى فى الأغلب من وضع الأتباع والمريدين .. منها : (الغوث) ، (الغوث والأعظم) ، و (غوث الثقلين) ، مؤيد الأثمة ، القطب الرباني ، سيد الطوائف، مقتدى الأولياء، علم الهدى .. أما ابن تيمية - أشهر أعداء المتصوفة - فيدعو الإمام بلقب : شيخ الإسلام ، إلا أن هذه الألقاب الأحيرة لايتفر د بها الإمام الجيلانى ، وإنما تخلع

أيضاً على غيره من كبار الصوفية^(١) .

مَوْلده ونشأته:

سُئل الإمام الجيلاني عن مولده ، فقال : "لا أعلمه حقيقة ، لكنني قدمت بغداد في السنة التي توفي فيها التميمي ، وعمرى إذ ذاك ثماني عشرة سنة". فلما كان أبو محمد رزق التميمي ، المشار إليه في عبارة الإمام قد توفي سنة ٨٨٤ هجرية ، فإن مولد الجيلاني يكون سنة ٢٧٠ هجرية . وهو التاريخ الذي اعتمده الشطنوفي ، وتابعه فيه العديد من المؤرجين والمترجمين للإمام .

أما ابن العماد فيذهب إلى تاريخ آخر .. فيقول إن وفاة الإمام بإجماع المؤرخين كانت سنة ، وعليه يكون مولده المؤرخين كانت سنة ، وهو التاريخ الذي يقرره أيضاً: ابن شافع الجيلي ، وابن الجوزى ، وابن تغر بردى .

وقد وُلِدَ الإمام بقرية من قرى جيلان يقال لها [بُشتيرً] وهو يُنسب إليها أحياناً .. وكان مولده بين أسرة معروفة بالفضل والعلم، لها مكانة روحية بميزة، فحدته الشيخ أبو عبد الله الصوفى من كبار زُهّاد الناحية وعلمائها ، وقد وُصِف بأنه كان مُجاب الدعوة ، إذا غضب انتقم الله سريعاً لغضبه . وكان مع ضعف قوته وكبر سنه ، كثير النوافل دائم الذكر ظاهر الخشوع . وكان يخبر بالأمر قبل وقوعه وهكذا احتمعت في الجد صفات الزاهد الصوفى في تلك الصفات التي كانت إطاراً لفهم حفيده الصغير للتصوف ، وبذلك تم إعداد الإمام الجيلاني للولاية قبل أن يولد .

⁽١) زيدان (د. يوسف) : عبد القادر الجيلاني .. باز الله الأشهب ، ص ٢٥ وما بعدها .

وهكذا كانت عمَّته المعروفة بأم محمد عائشة بنت الأشراف .. مشهورة مناك بالصلاح والتقوى . وقد خلعت عليها علامات الغوثية أيضاً .. وكانت والدته "أمُّ الخيرِ فاطمةُ بنتُ عبدِ الله" سيدة ورعة تقيَّة ، ورثت عن والدها الورع وأورثته ولدها . فها هو يتلقى علوم القرآن والحديث والسيرة شم يصبو للمزيد ويأمل في الاستزادة فيصحب زُوادته إلى بغداد كما سنرى .

الخروج إلى بغداد :

دخل الشاب الجيلاني بغداد من بوابتها الشرقية سنة ٤٨٨ هجرية خافض القلب ، حيث أنه القروى النقي ، لما رأى اجتماع الأضداد وتعانقها بين دروب بغداد ؛ القصور العالية وخلوات الزهاد ، مجالس اللهو، وحلقات الدرس، دنان الخمر وكتب الفقه، السكارى والفقهاء ، الشياطين والملائكة .. كانت بغداد آنذاك مختصر الكون كُلّه .

كان دخول الجيلاني بغداد انقلابين: انقلاباً في المنحني الشخصى للجيلاني، وانقلاباً في واقع بغداد الديني. ففي بغداد وما حولها تنقّل الجيلاني في أطوار الرحلة الممتدة من الخلق إلى الحق، من الدنيا إلى الآخرة من الأرض إلى السّماء .. وفي بغداد أزهرت شحرة ولايته توبة وعودة بأهل الزمان إلى حضن الإسلام النقي . وهكذا شهدت حاضرة العالم الإسلامي آنذاك هذا التحول الذي عَبَّر عنه بعض محبى الإمام فقال شعراً [من الطويل]:

عقدمةِ انهلَّ السحابُ وأعشب الـ عراق وزال الغيُّ واتضع الرشدُ فعيدانُه رنَّ وصحراؤهُ حِمــــيُّ وحصباؤُهُ ذُرَّ وأمواجُهُ شهــدُ عيسُ به صدرُ العِـــراق صبابــةً وفي قلبِ نجد من محاسينِه وجدُ نفض الشاب الجيلاني تراب السَّفر عن ملابسه ، وتهيَّأ ليتمَّ ما جاء من أحله ، وليُحصِّل من العلوم الهادرة ببغداد طرفاً ، وقد تذكَّر الإمام الجيلاني هذه الفترة من حياته بعذر من ، فنظر إلى بعيد وهو يقول لمن حوله : "لقد دخلت في ألفِ فنَّ حتى استريح من دُنياكم" ! أنَّ .

وكان الفقه أول الفنون (الألف) التي دُخُلها الإمام الجيلاني ليريح قلبه من هموم الدنيا ، وقد كان بدراسته للفقه يستكمل ما بدأه في موطنه الأول من دراسة دينية ، ويُحكم في الوقت ذاته ذلك الجدار الرُّوحي الذي سيقيمه في أرض التصوف .. فإن مَنْ يدخل إلى الحقائق الذوقية من باب الدقائق الفقهية فهو يعصم نفسه . أو بالأحرى يعصمه الله -من الوقوع في مخادعات الطريق ومخاطره ومُنحنياته ؛ فطريق التصوف وعرٌ ، لا يتسنى للعبد الصَّادق قطع مراحله ، إلا بأقدام الفقه وعلوم الشرع"(١).

وقد تلَقَّى الإمام عُلوم الفقه فُروعاً وأصولاً ، مذهباً وخلافاً، على يدُّ اربعة من كبار مشايخ عصره ، هم : أبو الوفاء بن عقيل ، أبو الخطاب الكلوداني، أبو الحسن بن يعلى الفرَّاء ، أبو سعيد المخرمي .. وقد كانت للأخير مكانة خاصة عند الجيلاني .

وكانت عناية الإمام بالفقه عامة ، وعنايته بالفقه الحنبلي خاصَّة ، وقـد

^(*) مبالغة شديدة ، لم يعلق عليها د. يوسف زيدان ا

⁽١) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

برع فى دقائق هذا التخصص الفقهى حتى صار فيما بعد زعيماً لفقهاء الحنابلة ببغداد ، وعَلماً من أعلام الفقه الحنبلى فى تاريخه الممتد من أحمد بن حنبل حتى يومنا هذا .

ثم نرى الجيلانى ينتهى من دروس الفقه ليشتغل بدروس الحديث النبوى وأصوله ، حيث سمع من كبار المحدِّثين من أمثال : أبى غالب الباقلانى ، أبى سعد بن خيش ، وأبى الغنائم الرسِّى ، أبى بكر التمار ، أبو محمد السراج .. وغيرهم كثيرون . وقد روى الإمام الحديث وكان ثقة فيه ، كما رواه من بعده أبناؤه وأحفاده ، حيث كان من ثقات المحدثين ولده (عبد الرازق) وحفيده (القاضى أبو النصر) .

وفي هذه الفترة أيضاً درس الإمام الأدب وعلوم اللغة ، وكان ذلك على يد أبي زكريا التبريزى .. وقد بلغ من حُبِّ الإمام للعربية أنه لم يكتب إطلاقاً بغيرها ، فلم يفعل مثل بعض الفرس الذين ألَّفُوا بالعربية وبالفارسية -كابن سينا، والسهروردى - وإنما صارت العربية له لساناً وقلماً ومنهجاً فكرياً .. على أن ذلك لم يمنعه في بعض الأحيان من استخدام بعض الألفاظ الفارسية التي كانت متداولة في عصره ، كقوله في وصف القطب إنه : "حاكم دست الوقت"(١) ولكنها مرات نادرة جداً .

وتلقى الإمام فى هذه المرحلة أصول علم كان قد نضج تماماً، (علم الكلام) الذى تشعبت مباحثه واستقرت ، عبر محاولات عديدة تسعى فى جملتها للدفاع عن حقائق الإسلام استناداً إلى الأحكام العقلية والإقناع المنطقى. لكن نفس الإمام الجيلانى عَزَفَتْ عن مباحث علم الكلام ؛ لخوض هذه المباحث فى

⁽١) دست : كلمة فارسية تعنى بالعربية : القدرة والسلطان .

دروب وعرة لم تستطع الخروج منها ، كخوضها في طبيعة الذات الإلهية بأحكام عقليةٍ عقيمٍ ، أدت إلى تصورات تخالف المفهوم الواضح للذات الإلهية في الدين الإسلامي ، وتخالف معرفة الصوفية الله . تلك المعرفة الشهودية التي عمادها العيان لا أحكام العقل^(۱) .

الملامتي:

فى الفتوحات المكيَّة تأتى إشارة مُوجَزة للإمام الجيلانى ، يقول فيها "ابن عربى" وممن تحققوا بالملامتيَّة ، شيخنا عبد القادر الجيلانى" فما هسى الملامتية، وكيف كانت ملامتية الإمام الجيلانى ؟

من القواعد الأساسيَّة في الطريق الصوفي، أن يعمل المبتدئ حيناً من الدَّهر في إصلاح حال نفسه ، فاللصوفية مفهوم خاص للنفس الإنسانية ، يتلخص في أن النفس [موطن كل سوء] ومن هذا المفهوم وجبت ضرورة بجاهدة النفس ومخالفتها ، ولومها لوماً شديداً . ومع أن الملامتية فرقة صوفية ، إلا أنها تميزت بطابع خاص ، جعل مؤرخي التصوف ومشايخه يعقدون في مؤلفاتهم فصولاً تختص بالفرق بين الصوفي والملامتي . وبشكل عام ؛ فإن الملامتي هو الذي لايرى في الدنيا أي خير ، ولا يرى في طاعاته لربه مدخلاً للعجب بالنفس ، ولا يرى لنفسه أي فضل .. بل نراهم يبالغون في تحقير نفوسهم أشد المبالغة ، فكان منهم من يفعل الأفعال المنكرة كي يستهجنه معاصروه ، فيزداد إذلال نفسه !

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

لكن ابن عربى حين استخدم لفظ (الملامتية) ووصف به الإمام الجيلانى، كان يتوسَّع بمفهوم اللفظ ، بحيث لايقتصر على ما ذكرناه، ولا يدل على طائفة معينة من الصوفية . بل هو : اسم لصنف من أهل الله يعيشون فى كل زمان ومكان ، لهم صفات يتميزون بها من غيرهم ، وهم يزيدون وينقصون بحسب اختلاف الأوقات . يقول ابن عربى فى الباب الثالث والعشرين من فتوحاته :

"إعْلَمْ أيدك الله ، أن هذا الباب يتضمّن ذكر عباد الله المسمين بالملامتيّة، وهم الرجال الذين حُلُوا من الولاية في أقصى درجاتها، وما فوقهم إلا درجة النبوة ، وهذا يُسمّى مقام القربة في الولاية ... هم رجال الله الذين اقتطعهم إليه وصانهم وحبسهم في خيام صون الغيرة الإلهية ، في زوايا الكون، خشية أن تمتد إليهم عين فتشغلهم . فهم الأخفياء الأبرياء الأمناء في العالم ، الغامضون ... لا يعرفون بين الناس بكثير عبادة، ولا ينتهكون المحارم سِراً وعلناً"(١).

وكان الإمام الجيلاني في هذه المرحلة من حياته مُلامتياً عارماً، وهي المرحلة التي تلت تلقيه العلم على مشايخ بغداد ، حيث حرج إلى الخرائب والبوادي ليقضى فيها قرابة ربع قرن !

هذه الملامتية العارمة التي أمعن فيها الإمام الجيلاني ، كانت طريقاً وعراً من طرق السير إلى الله .. طريقاً لايرتاده إلا الصفوة من العابدين الذين استحقوا في النهاية تلك الصفات الربانية التي اختتم بها ابن عربي ذلك الفصل الذي خصصه للملامتية : ثم إن هذه الطائفة ، إنما نالوا هذه المرتبة عند الله، لأنهم صانوا قلوبهم أن يدخلها غير الله ، أو تتعلق بكون من الأكوان سوى الله،

⁽١) الفتوحات المكية "السفر الثالث" تحقيق عثمان يحيى ، ص ١٥٣ . ١٥٤ .

فليس لهم حلوسٌ إلا مع الله . فهم بـا لله قـائمون، وفــى الله نــاظرون، وإلى الله راحلون ومنقلبون".

وهناك العديد من وقائع هذه المرحلة الروحية ، يذكرها مؤرخو الإمام الجيلاني على لسانه ، يهمنا منها هنا واقعة مشهورة وردت في معظم المصادر التاريخية الخاصة بالإمام .

فقد رُوى أن الجيلانى كان في إحدى خلواته ، فانشق عن الجدار ضوعً شديد ، وسمع صوتاً يقول له: "ياعبد القادر ، أنا رببك ، وقد أحللت لك المحرمات! " فقال له الإمام "إخساً يا لعين ..." وبعد سنوات طويلة ، سأله مُعاصروه عن كيفية معرفته أن هذا الصوت كان من الشيطان ، فقال : "بقوله أحْلَلْتُ لك المحرمات" وأهمية هذه الواقعة تكمن في بيان تمسك المنهج الصوفى القادرى بالشريعة وأحكامها في كل الأحوال ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن تسقط أحكام الشرع مهما تعمق الصوفى في سيره إلى الله .

المجذوب:

يروى العلامة الدُّميرى . عن أبى العَبَّاس القسطلانى أنه قال : سمعت الشيخ الشيخ زاهر بن رستم الأصبهانى . إمام مقام إبراهيم . مكة يقول : سمعت الشيخ أحمد خادم الشيخ حمَّاد يقول :

"دخل الشيخ عبد القادر على الشيخ حمَّاد الدِّباس يزوره ، وكان الدباس قد رأى في منامه أنه اصطاد بازياً . فلما دخل الشيخ عبد القادر .. نظر إليه الدِّباس ، نظرة ثاقبة ، فانخلع قلبه وخرج من عنده هَائِماً على وجهه" .

هذه هي الجذبة الروحية التي حدثت للإمام الجيلاني بفعل نظرة الدّباس

المشحونة بالروعة - والتي عرف بعدها الإمام بلقب: باز الله الأشهب. وصار الجيلاني في زمن الجذب مشدوها غائباً في كثير من الأحيان عن الكون، تنتابه أحوال الصعق والمحق فتأخذ بناصيته والأقدام، حتى أنه عاين ذات مرة حالاً، فانطرح على الأرض كالميت، وجاءوا بالكفن والغاسل، وجعلوه على المغسل ليغسلوه تمهيداً لدفنه .. ثم سرًى عنه الحال().

وفى سنة ٧١، هجرية ، جاء أوان بروز الإمام الجيلاني لأهل زمانه، وانتهت نشأته فى كنف العناية، فخرج إلى أهل الزمان وعليه أعلام (الولاية) وله من العمر خمسون سنة .

ويؤرخ الإمام الجيلاني بحسب رواية المترجمين له لبده اشتهار أمره، فيقول: "نُوديتُ في سِرِّى: ياعبد القادر، أدخل بغداد وتكلم على الناس. فدخلت بغداد، فرأيت الناس على حالة لاتعجبني، فخرجت من بينهم فنوديتُ ثانية: يا عبد القادر، أدخل وتكلّم على الناس، فإن لهم بك منفعةً. فقلتُ : مالى وللناس، على بسلامة ديني . فقيل لى : ارجع، ولك سلامة دينيك .. ورأيت رسول الله وقال لى : يابُني ، لِم لا تتكلّم ؟ فقلت : يا أبتاه، أنا رحل أعجمي ، كيف أتكلم على فصحاء بغداد .. قال لى : تكلّم وادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة . فصليت الظهر، وحضرني خلق كثير .. فقلت : غوّاصُ الفكر يغوصُ في بحر القلب على دُرِّ المعارف، فيستخرجُها إلى ساحل الصدر، فينادى عليها سِمسارُ ترجمانِ اللسّانِ ، فتشترى بنفائِس أثمَانِ عُسنِ الطاعةِ في بيوتٍ أذن الله أن تُرفع .

ثم أنشد:

⁽۱) عبد القادر الجيلاني ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

على مثل ليلي يقتُل المرءُ نفسهُ ويحلُــو لهُ مُرُّ المنايا وَيَعْــذُبُ.

وانتظم مجلس الإمام ، فكان يجتمع عنده أفرادٌ من الناس أول الأمر ؛ شم طارت شهرة باز الله الأشهَب في الآفاق ، فَرَاحَ الناسُ ينسلوُن لجلسِهِ من كل حَدْبٍ وصوب ، فيستمعون إلى كلامه الذي ما ثنّاهُ قط ، ولاكرره ، ولا نطق به إلا بالفتح .. بل ، على حَدِّ قوله :

"كان الكلامُ يَزدجِمُ على قلبى ، فإذا لم أتكلّم ، أكادُ أختنقُ" وفى هذه المرحلة ، يبدو لنا الإمام وقد تزيًّا برداء الولاية ، وهو رداء الكاملين من الصوفية، الذين عبروا مراحل التلقى ولوم النفس، إلى مراتب الإلقاء وصون الأنفاس . ولنتأمل رداء الولاية ، من خلال وصف الخضر الموصليّ الذي يقول : "خدمتُ سيِّدي عبد القادر ثلاث عشرةَ سنة ، فما رأيته فيها يتمخط ولا يتنخم ، ولا قعدت عليه ذبابة ولا قام لأحدٍ من العظماء ، ولا أمّ بباب ذي سُلطان .. وكان يرى الجلوس على بساط الملوك ومن يليهم، من العقوبات المعجلة " وسألوه مَرَّة : على ماذا بنيت أمرك؟ قال على الصدق .

وظل الإمام يترقَّى فى مراتب الولاية ، حتى وصَلَ إلى القطبية.. وهى مرتبة من أعلى المراتب التى يمكن أن يصلَ إليها السالكون إلى الله، وفيها تكون الرياسة للقطب على سائر الأولياء.

وظل الإمام يدعو إلى الله قرابة أربعين سنة ، في وقت غرقت فيه البلاد ببحر الغواية والبعد عن الهداية . ولقد ظلَّ أهل العراق يتلقون زخّات وعظه الملتهبة ، وهو على منبر التمكين ببغداد ، فقض مضجع سباتهم الدنيوى وفتح عيونهم الوسنى على حقائق التوحيد ودقائق العلم ، ورقائق

التجريد والتفريد ، منتشلاً إياهم من نهر الهوس، ليحط مراكبهم على شطً عيط الهدى . فأسلم على يديه خلق كثير من أهل الديانات ، وتاب ببركته ألوف المسلمين .

وقد نظر الإمام إلى (التوبة) على أنها: فرض عين في حق كل إنسان، فلا يوجد أحد إلا وهو مفتقر إلى التوبة ، مهما كان حاله أو مقامه عالياً. ولذا ؛ فمن عجائب ما يُروى من كرامات الإمام ، أن الشيخ صدقة البغدادى سمعه يقول: جاء لى مُريد من بيت المقدس إلى هنا في خطوة، وتاب على يدى ! فقال الشيخ صدقة في نفسه: من تكون خطوته من بيت المقدس إلى بغداد ، فمِمَّ يتوب ، وما احتياجه إلى الشيخ؟ فالتفت الجيلاني إلى جهته وقال: "يا هذا ، يتوبُ من الخطو في الهواء فلا يرجع إليه ، ويحتاج أن أعلمه الطريق إلى محبة الله عز وجل"(١).

الفتاوى :

كما تصدَّر الإمام الجيلاني -إبَّان ولايته- للدعُوة لدين الله وتربية المريدين وإصلاح حَال أهل الزمان، تصدر أيضاً للإفتاء ، فكان يُفتى على المذهبين الحنبليّ والشافعي، وكانت فتاويه مزحاً بين علم الظاهر وبينَ فقه القلوب، ولطالما حُمِلَت فتاوى الإمام إلى الفقهاء ، فأعجبوا بها أشد الإعجاب.

نماذج من فتاوى الإمام :

أولاً: حُملت إلى الإمام الجيلاني فتوى عن رحل حلف بالطلاق ثلاثاً أن يعبد الله عبادةً لم يسبقه أحد إليها .. فأفتى بأن يذهب الرَّجل إلى مكة،

 ⁽١) المرجع السابق ، ص ص ٧٤ – ٧٦ .

ويُخلى له حول الكعبة فيطوف وحْدَهُ ، فكان الأمر كما أفتى الإمــام ، و لم يقــع طلاق الرجل .

ثانياً: جاء إليه رحلٌ ثرى من التجار ومعَهُ قدر من المال ، وسألة عمَّن يجب أن يعطى له هذا المال ، إذا أن الرحل لا يرى مستحقاً له .. فقال الإمام للرحل: اعطه لمن يستحقُّ ومنْ لا يستحقُّ ، يعطك الله ما تستحقُّ وما لا تستحقُّ .

ثالثاً: قيل للإمام إن أحَدَ المريدين يدعى أنه يرى الله عَزَّ وحل، فأرسل إليه وعنَّفه ونهاه عن ذلك القول .. ولما شُئِل عن حقيقة قول هذا المريد وهل هو مُحِقُّ أم مبطلٌ ؟ قال :

هو مُحِق مُلبَّسٌ عليه ، وذلك أنه شهد ببصيرته نور الجمال، ثمَّ خُرِق من بصيرته إلى بصره مُنْفَذٌ ، فرأى بصره ببصيرته مُتصل شعاعِها بنور شهوده، فظنَّ أنَّ بصرهُ رأى ما شاهدته بصيرته . وإنما رأى بصره بصيرته فحسب وهو لايدرى (١) .

وخلال هذه الفتاوى الثلاث المختارة من جملة ما أفتى به الإمام ، تظهر -كما يقول يوسف زيدان- حقائق معارفه التي جمعت بين وعبى العقل وهدى القلب ..

فالفتوى الأولى: هى محض إفتاء فقهى يستند إلى حكم الشّرع الظاهر، مَعَ البصّر بنور الفهم الربانى. فقد حَيَّرتُ هذه المسألة الفقهاء آنذاك، وما دروا كيف يمكن لمسلم أن يعبد ربَّه عبادة لم يسبقه إليها الأوائل مع فضلهم وكثرة

⁽١) المرجع السابق ، ص ص ٨١ - ٨٢ .

تعبُّدهم ؟ وهنا أفتى الإمام بما أفتى به ، مسترشداً بنور الفهم الذى ورد فى قول تعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَان وكُلاً آتينا حُكْماً وعِلماً ﴾

أما الفتوى الثانية: فيظهر فيها الإمام الجيلاني العالم بالنفس العارف بالله. فهو لم يرد لهذا المتصدِّق أن تتولى نفسه تفقد أحوال الخلق، وتنصيب ذات حكماً فيهم (من يستحقُّ ومن لايستحقُّ) فهنا تشعر النفس الإنسانية بغلبة سلطانها، فتنسى المراد من الصدقة فأراد الإمام أن يكف الرَّحل عن تحكيم نفسه في الناس ، فالناس فيهم من : (يحسبهُم الجاهلُ أغنياءَ من التعفف) وأراد في الوقت ذاته أن يعرَّف الرجل بان الله لا يعطى بقدر استحقاق الإنسان، فهو سبحانه يُربي الصدقات ويُعطى ﴿ الحسنى وزيادة ﴾ .

وأضيف بأن النفس الإنسانية أحياناً تبخل بما تُحُود به ، فربما كانت نفس هذا الرجل تحدثه بأن يَرجع بهذا المال بجحة أنه لايوجد من يستحقه فتتربى في نفسه نقيصه الحرص على المال وحب الدنيا وبذلك أراد الإمام أن يمنع هذا النزوع من نفس الرجل .

والفترى الثالثة: إعلام يتدقيق الإمام وإبحاره في فيوضات المعرفة الربانية متحققاً برقيسق المشاهدات، فهو لم يفزع ويزبد ويحوقل كواحد من فقهاء القشور، وإنما أدرك هذا المريد الذي عَثرَ في طريقه، وأخذ بيده شارحاً حقيقة حاله، لأن الإمام عاين من مقام التمكين، ما عاينه هذا المريد وهو في التلوين. وهذا هو نفس الموقف الذي اتخذه الإمام من قضية الحالج، تلك القضية التي قال الإمام بصددها: عَثرَ الحلاج و لم يكن في زمانه من يأخذ بيده، ولو أدركته لأخذت بيده،

⁽١) المرجع السابق ، ص ٨٣ .

أسلوب الجيلاني ومُؤلفاته وترجماته :

يرى يوسف زيدان أن أول ما يُستلفت النظر في مولفات الإمام الجيلاني هو ذلك التنوع والتباين في أسلوب الكتابة والتأليف ، فهو إذا تعرض لبيان أقسام الشريعة وأركانها -كما فعل في الغُنية- نراهُ يُيسسط القول ويتخيَّر في الألفاظ أيسرها، مُتدرِّجاً بذلك من الكلام عن العقائد إلى الكلام في العبادات والآداب ونوافل الأعمال ، دُون توغُّل في المسائل الفقهية الخِلافيَّة . وهو يكثر في هذه الموضوعات من التَّضْمِين ، فنحد الآيات القرآنية والآثار مبثوثة بين طيَّات العبارات ، لتنتظم جميعاً في أسلوب واضح مباشر. أما الكتابات الصوفية للإمام، فهي على ضربين .. الأول : بحالس وعظه وكلامه للمريدين . والآخر : اشعاره ومقالاته الرمزية . وفي الجالس تبدو عدة حصائص الملوبية ، أهمها الاعتماد على اللفظ القوي المؤثر الذي لايخلو من الإشارة والتلويح والتورية ، وقد بدت هذه الخاصية في أول كلام للإمام ، حين صعد للمرة الأولى على المنبر .. فَأَرْتِحَ عليه في البداية - وهو الرجل الأعجمي الذي حاء يتحدث إلى فصحاء بغداد - لكنه ما لبث أن انطلق بالفتح قائلاً : غواص الفكر يغوص في بحُر القلب .. إلخ .

ويذكر أن السماتِ المميزة لأسلوب الإمام في هذه المجالس ، توقفه في أحيان كثيرة أمام بعض آيات القرآن وألفاظ الحديث الشريف ، متأولاً لمعانيها، حاملاً مرادها إلى أبعد المفاهيم . فمن ذلك ما نجده حين يتعسرض لقوله تعالى : ﴿ تُمَّ أَنشَانَاهُ خلقاً آخر. . ﴾ فيقول متأولاً ذلك على العارف الرباني :

الخلقُ الأوَّل مشتركٌ بين سائر الناس، وهـذا الخلـق مُفـردٌ .. يُفـردُهُ عـن إخوانِهِ وأبناء جنسِهِ من بني آدم ، يُغير معنَاهُ الأولُ ويبدِّلهُ ، يُصيرُ سافِلَهُ عَاليه ..

فيصير ربَّانياً روحانياً ، يضيقُ قلبُهُ عن رؤية الخلق .

ولا تخلو بحالس الإمام من القصص الموحسى وضرّب الأمشال ، لتقريب المعنى المراد للأذهان، كما كان كثير الإشارة إلى أقوال الصوفية السابقين عليه عاصة رحال الطبقة الأولى - مُستدلا بهذه الأقوال على أحوال المتقين وسيرة المتقدمين من الزّهاد .. وقد كان كلام الإمام في هذه الجالس بغير ترتيب مُسبّق، وبغير إعادة لموضوع ، وهذا ما يقرره الإمام في قوله : ما ثُنّيتُ في كلامسي قط .. وما تكلمت إلا بالفتح .

مؤلفاته:

ما نُسب للإمام من آثار بعضها صحيح ومعظمها منحول ويقدم يوسف زيدان قائمة من مؤلفات الإمام من خلال بحثه في تراث الإمام الجيلاني ومنها(١):

- الغُنيَة :

يعد كتاب (الغُنية لطالبي طريق الحق) أشهر آثـار الإمـام الجيلانـي علـي الإطلاق ، وهو واحد من المؤلفات التي توضع في مرتبةٍ واحدةٍ مع قوت القلوب للمكي وإحياء علوم الدين للغزالي .

ويقول الإمام عن سبب تأليف الكتاب إنه وضعه: إحابة لبعض الأصحاب الراغبين في معرفة الآداب الشرعية من الفرائض والسنن والهيئات، ومعرفة الصانع عَزَّ وحلَّ بالآيات والعلامات ، ثم الاتعاظ بالقرآن والألفاظ النبوية ومعرفة أخلاق الصالحين .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٨٩ وما بعدها .

- الجالس:

كان بحلس الإمام ينعقد ثلاث مرات في الأسبوغ (في المدرسة بكرة الجمعة وعشيَّة الثلاثاء ، وبالرباط بُكرَة الأَحَدِ) وكان خلق كثير يحضرون هذه الجالس ، وكان منهم من يكتب ما يقوله .

عموماً فقد جمعت أقوال الإمام في مجالسه ، ورتبها بعض تلاميذه ووضعوا لها العناوين المناسبة .. وهذه المجاميع هي : فتوح الغيب ، الفتح الرباني والفيض الرحماني ، حلاء الخاطر في الظاهر والباطن .

الأوراد والأحزاب^(*) :

هناك العديد من المعانى اللغوية لكلمتى (ورد - حزب) منها المعنى الذى ذكره ابن منظور والفيروز آبادى والزبيدى ، والذى يحتمل اللفظيين معاً، وهو : أن يجمع العابد قدراً معلوماً من سور القرآن بحيث لايكون فيها سورة منقطعة ثم يلتزم بقراءتها فى اليوم والليلة .. فيقال لذلك (قرأ الرجل وردَهُ وحِزْبه) . بمعنى واحد . ويطلق لفظا الحزب والورد أيضاً ، على (ذكس) يُتلى بعد الحضرة فى الزوايا والتكايا الصوفية ، بشرط أن يكون هذا الذكر مؤلفاً من مختارات مطولة من سور القرآن . كما يُطلق اللفظان على الأدعية التي يعدها أقطاب التصوف لتلاوتها - إما بانتظام أو كلما دعت الحاجة -وإن كان هذا الاستخدام الأحير لم ينتشر إلا فى نطاق ضيق .. وأول حزب معروف وضعه عبد القادر الجيلانى ثم وضعت بعد ذلك أحرزاب كثيرة فى تصنيف ابن عربى وأحمد البدوى ،

^(*) الأوراد نوع من الأدعية ، وهي ابتهالات وتضرعات إلى الله تعمالي وتُتلى في أوقات مخصوصة ، فهناك ورد الصبح وورد المساء .. وهي تختلف عن الأحزاب التي هي نوع من الأدعية تتلى لهي أي وقت .

والإمام النووى وغيرهم .

وهناك جملة أوراد منسوبة للإمام الجيلانسي .. يعتقد القادرية أنه كان يداوم على قراءتها ، ومن ثم فهم يقتدون به في ذلك وهذه المأثورات هي :

أوراد الأيام السبعة ، أوراد الأوقىات الخمسة ، ورد الصلاة الكبرى ، حزب الرجاء ، حزب الوسيلة .

الصَّلوات والأدعية:

يقتصر المعنى الشائع للصلاة على كونها الركن الأساسى الذى يقوم عليه الدين ، من الركوع والسحود الذى يسبقه الوضوء. لكن لهذه اللفظة عدة معان غير ذلك، منها (التعظيم ، الرحمة، الرضوان، الدعاء، الاستغفار ، التسبيح) وينقل ابن منظور قول الأعرابي : الصلاة من الله رحمة ، ومن المخلوقات الملائكة والإنس والجن القيام والركوع والسحود والدعاء والتسبيح، وأما الصلاة من الطير والهوام فهي التسبيح .

وفاة الإمام الجيلاني:

يبدأ ابن العماد الحنبلي تأريخه لسنة ٥٦١ هجرية ، بعبارة افتتاحية تقول: "فيها ظهر ببغداد الرَّفضُ والسبُّ وعظمَ الخطبُ.." وفي هذه السنة توفي الإمام الجيلاني ، بعد أن بلغ من العمر واحداً وتسعين عاماً وقد جمع بعضهم سنوات ولادته ، ووفاته وعمره ، في بيتٍ شعريُّ واحدٍ يقول :

إِنَّ بَازِ اللهِ سُلطانُ الرجالِ جَاءِ في عَشْقٍ وَمَاتَ في كَمَالِ

وذلك لأن كلمة (عشق) عدَدَها بحساب الجمَّل = ٤٧٠ ، وهـو تـاريخ مولد الإمام. وكلمة (كمال) عددها = ٩١ وهو عدد سنوات العمـر والكلمتان

معاً، حاصل عددها ٥٦١ وهو تاريخ الوفاة .

وكانت وفاة الإمام: بعد عتمة ليلة السبت ، عاشر ربيع الآخر، وكان قد مرض قبل ذلك بعدة أيام ، حتى كانت هذه الليلـة التي احتمع فيهـا أولاده من حوله ، ليستمعوا آخر أقواله وهو على أعتاب لقاء الحق .

وفاضت روح الجيلاني ، وطار باز الله الأشهب في رحلته الأحيرة، وودع الدنيا إلى العليا .. لكن ذكره بقى في الأرض إلى يومنا هذا(١) .

ثانياً - عبد الكريم الجيليّ :

اسمه ولقبه:

تتفق المصادر على أن اسمه عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود. وكنيتُه قطب الدين ويلقبه بعضهم بالجيلى (أو الكيلاني) نسبة إلى حيلان .

(وحيلان) بالكسر - تعنى باليونانية أرض الجبل ، وهي منطقة فارسية تقع حنوب الخرز وشمال حبال البرز وتحدها من الشرق طبرستان .

وينتسب كثير من رجال العلم والدين في التاريخ الإسلامي إلى حيــــلان، فيلقب الواحد منهم بالجيلي أو الجيلاني .. ولكن هناك مِنَ المؤرخين من يُفرِّقُ بين اللقبين على أساس أنه إذا انتسب الشخص إلى البلاد يُسمَّى حيلاني، وإذا انتسب إلى واحدٍ من أهلها يقال له : حيلي .

ويذكر حاجى خليفة صاحب (كشف الظنون) أن الجيلي من ذرية

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٠٨ وما بعدها .

الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هجرية .

ويؤكد يوسف زيدان أن شيخه ينتسب إلى عبد القادر الجيلاني ، وليس إلى جيلان نفسها، فسوف ندعوه بالجيلى منعاً للخلط بينه وبين الشيخ عبد القادر من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأن هذا هو اللقب الذي عُرف به الجيلى بين مُعاصريه .

وقد لقب الجيلى نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له منها قوله:

وقد لقب الجيلي مِنكَ عِنَاية صباغة صبُغ الحِب حبيبهُ(١)

مولده ، رحلاته ، وفاته :

اتفق حولد تسهير ممع حاجى خليفة على أن الجيلى وُلد سنة ٧٦٧ هجرية (١٣٦٥م) في أول محرم .. كما يقول هو نفسه في ترجمة ذاتية شعرية تتضمنتها قصيدته "النادرات العينية" حيث يقول :

ففسى أولِ الشهر المحرمِ حُرقةً ظُهُورى وبالسعْد العَطَارد طَالِعُ لَسَين من سبع على سُبعمائة من الهجرة الغرا سقتنى المراضع

وإن كان الجيلى ينتسب إلى (حيلان) الفارسية، إلا أنه عربى المولد، فقد ولد بقرية من قرى بغداد . لكن الجيلى يخرج من بلاد العراق في طلبه العلم وهو لم ينعد العشرين من عمره فيتحه إلى الشرق مرة أخرى حتى يصل إلى بلاد الهند المعترية ويظل الجيلى بالهند لفترة قصيرة عامرة . بمشاهدات غرائب تلك

⁽١) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى ، فيلسوف الصوفية (دار الجيل ، بــيروت ، ط١ ، ١٩٩٢) ص ١٤ .

وراجع له أيضاً : الفكر الصوفي ، ص ٢٦ .

البلاد وعقائد أهلها ، وكانت اقامة الجيلى هناك ببلدة تسمى (كوشى) حيث قابل أصحاب الديانات الأخرى وعرف أسرار عباداتهم ودقائق عقائدهم. لكن الجيلى لم يستقر طويلاً بالهند ، فقد كان تواقاً للعودة إلى بلاد الإسلام الأولى، وكانت الجزيرة العربية تدعوه دعوة روحية ما لبث أن لبى لها فاستقرت به يد الترحال والسياحة في بلاد اليمن . فيصل الجيلى إلى مدينة "زبيد" اليمنية سنة الترحال والسياحة في بلاد اليمن . فيصل الجيلى إلى مدينة "زبيد" اليمنية سنة ٧٩٦ هجرية ، مما يعنى أنه كان آنذاك في التاسعة والعشرين من عمره .

وفى مدينة زبيد اليمنيّة يبدأ التحول الرُّوحى فى حياة عبد الكريم الجيلى ففى تلك المدينة يتعرف الجيلى على شيخ الصُّوفية شرف الدين بن إسماعيل الجبرتى ، وهُو الرجل الذى كان له أكبر الأثر فى سيرة الجيلى وتصوفه بعد ذلك ويظل الجيلى فى زبيد حتى أوائل ٧٩٩ هجرية حيث كان -كما ذكر فى : الكهف والرقيم - يجتمع بالإخوان فى مسجد الجبرتى وفى أواخر سنة ٧٩٩ هجرية كان الجيلى عكة ، حيث كان أهلها يسألونه عن الاسم الأعظم .. مما يعنى أنه كان قد بدأ يشتهر كصوفى .

ويعود الجيلى مرة أخرى إلى مدينة زبيد حيث يذكر فى "الإنسان الكامل" أنه أقام بها فى شهر ربيع الأول ، سنة ثمانمائة من الهجرة .. وفى شهر رجب سنة ٨٠٣ هجرية كان الجيلى بالقاهرة ، حيث ألف غية أرباب السماع وفى نفس السنة ، كان بمدينة غزة ، حيث بدأ تأليف الكمالات الإلهية الذى أتمه أوائل سنة ٨٠٥ هجرية ، بمدينة زبيد !

وفى أواخر سنة ٨٠٥ هجرية كان الجيلى بصنعاء اليمن، وله فيها بعض المواقف الذى ذكرها في شرحه للفتوحات المكية (٢) .. ثم يعود الجيلى مرة

^(*) هو شرح باب "الأسرار " من الفتوحات المكية .

أخرى إلى زبيد حتى يتوفى بها : سنة ٨٢٦ هجرية .

وهكذا كما يقول د. زيدان كان الجيلى واحداً من الشخصيات القلقة في تاريخ التصوف .. فهو لايستقر بأرض ، بل يسيح في البلاد على طريق الصوفية، بحثاً عن تلك المعالى التي ذكر في النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً:

ومُــذ كنت طفلاً فالمعالى تطلُّبي وتأنفُ نفسي كلُّ ماهو واضعُ

وقد صورً الجيلى نفسه في قصيدة النادرات ، جمَّاحاً إلى كل بعيد ، غير راض بما ناله من أمنيات، منشغلاً بالذات الإلهية عما سواها، مقاطعاً ندمائه في سبيل رضاها، وحاعلاً افتقاره وسياحاته سبيلا إليها .

فإذا كان الجيلى فى بدايته قلقالا يفتأ يرحل من أرضٍ لأرض، وهو يرمى بكل قصده نحو المذات الإلهية .. فإنه كان فى نهايته متوحداً بما ناله من كمالات، متفردا فيما وصل إليه من مقامات ، يرى فى نفسه أوحد أهل زمانه.

يقول الجيلى :

قطبی یــدور علی رَحَــی فَلَكُ تدُور به الغــرائب رمزی الذی لی فی الهوی اعیا قراءة كُلِّ كاتــب

وليس غريباً أن ينشد الجيلى شعراً بهذا المعنى ، فقد رأى فى نفسه، أنه إنسان كامل عصره وهو عصر يصفه الجيلى بأنه عصر "فقدت فيه شموس الجذب من سماء قلوب المريدين، وأفلت بدور الكشف من سماء أفلاك السائرين، وغربت بحوم العرائم من همم القاصدين" ومن هنا قال الجيلى فى قصيدة النادرات :

فمالى فى الأحياءِ إن عِشتُ صاحبٌ ومَالِى حقَّ لو أموتُ مُشايــــــع^(۱) ثقافته:

من خلال النظر في مؤلفات الجيلى يتضح لنا أنه كان رحلاً واسع الثقافة محيطاً معارف عصره .. فهو يكتب أول مؤلفاته الكهف والرقيم على طريقة علماء الحروف .

كما يتحدث في "حقيقة الحقائق" باستفاضة عن حساب الجمّل .. وقد المعتذبت هذه العلوم الخفية كثيراً من فلاسفة الصوفية ، ومن العلوم القريبة من الحروف وحساب الجمّل والأرقام ؛ علم الفلك وقد أحساط الجيلي بهذا العلم، فتحدث كثيراً عن النحوم والأفلاك وطوالع القمر والحسوف والكسوف، ويقول: إنه لو فصّل كل ذلك لأثقل على القارئ ويبدو الجيلي مُلِماً بالتراث اليوناني ، فهو يستخدم في كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالهيولى والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلى .. إلخ ، كما يذكر أفلاطون وأرسطو وغيرهما .

لكن الجيلى قد تعرّف إلى الفكر اليونانى ، من حالال الصياغة الجديدة التى ظهر بها عند المسلمين فى تلك الحقبة التى عاش فيها، حيث شكلت الفلسفة اليونانية بشكل حديد ، عندما تفاعلت مع الأفكار والمعارف الأحرى التى انتجت ثقافة ما بعد القرن السادس من الهجرة، ولذلك نجد المصطلحات اليونانية عند الجيلى ومعاصريه ، يمعنى آخر غير المعنى الذى قصد إليه فلاسفة اليونان ، والأمر نفسه بالنسبة لحؤلاء الفلاسفة .. فأفلاطون عند الجيلى ، ليس

⁽١) الفكر الصوفي ، ص ٣٠ وما بعدها .

المفكر السياسي الذى كتب (الجمهورية) أو الفيلسوف المثالى الذى كتب (المأدبة) أو شيئاً من هذا القبيل .. إنه أفلاطون الإلهى الذى يعده أهل الظاهر كافراً ، وهو قطب الزمان وواحد الأوان ، الباقى إلى يومنا هذا فى حبل يُسمَى دراوند . و لم يكن الجيلى ذا نظرة خاصة لأفلاطون -كما يقول د. زيدان- وإنما رآه السهروردى والإشراقيون من بعده : صاحب الأيد والنور وممثل الخميرة الأزلية للحكمة وحكيم عصره المتأله .

وكذلك عندما يتحدث الجيلى عن أرسطو والإسكندر ، فهم عنده أبطال لقصص صوفية رمزيَّة، يشربون من ماءِ الحياة ، ويتلقون العلم الباطن من الحضر .

ومن خلال مؤلفات الجيلى أيضاً ، يظهر إلمامه بالجغرافيا وطبيعة الأقطار القاصية ، كالهند والتركمان والحبشة وبلغار . وبما يحدث تحت الأرض من تكثف للأبخرة ، وما يجرى على سطحها من أنهار وفروع .. لكنه يخلط الحديث عن سيحون وحيحون النيل بالحديث عن عاد وإرم وأرض السمسمة الباقية من آدم في أسلوب غامض ، يدق أحياناً على الفهم (١) .

وكان الجيلى عالماً بقواعد اللغة العربية ، إلى حانب معرفته للفارسية والهندية . فهو يتحدث في حاتمة حقيقة الحقائق عن حركات البناء والإعراب، وأقسام الكلمة ، والمصرح والمؤول والمحتمل والمفسر والمحكم من الكلام .

لكن الجيلي غالباً ما يلجاً للقواعد النحوية ، في تأويله للآيات القرآنية - فعندما يريد أن يثبت أن لعنة الله قد وقعت على إبليس وحده يقول في تأويل

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٤ وما يعدها .

الآية ﴿ وَإِنْ عَلَيْكُ لَعَنتَى إِلَى يَوْمُ الدَيْنَ ﴾ .. إن عليك لعنتى ، أى : لا على غيرك، لأن الحروف الجارة والناصبة ، إذا تقدمت أفادت الحصر .. وهكذا يضرب الجيلى صفحاً عن قوله عز وجل ﴿ أَلَا لَعَنةُ اللهُ عَلَى الظَالَمِينَ ﴾ .

وأحاط الجيلى بالمذاهب والديانات غير الإسلاميَّة وناقش موقف أصحابها، فذكوَّ في كتبه الصابقة: الذين عبدوا الكواكب على أساس أن لها التصرف وهو يسميهم: الفلاسفة. ويتحدث في الإنسان الكامل عن الزرادشية والبراهمة والجوس والدهرية. إلخ.

مذهبه:

يرى الدكتور كامل الشيبي في بحثه القيم (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الجيلي من الصوفية الذين جمعوا بين التصوف والتشيع .. ويقول بطريقة تقريرية ، إن الجيلي علوى .. ذلك – على حد قوله – مادام عبد الكريم الجيلي من نسل الشيخ عبد القادر الجيلاني ، ومادام الشيخ عبد القادر علويًّا فإن الجيلي علوى مثله .. ويرى باحثنا أن الشيبي باحث ممتاز لولا إصراره المتعسف أحياناً – على فكرة الربط بين التصوف والتشيع ، يبتعد عن الصواب والموضوعية بعض الشيئ حين يُصر على إرجاع كل الشخصيات الصوفية إلى المذهب الشيعي بل يكاد في أبحاثه يقول بأنه لا يمكن أن يكون الصوفي صوفياً ما لم يكن التشيع مذهبه . ويرفض باحثنا هذا قائلاً :

فنحن لا نُوافق الشيبي على رأيمه فيما يتعلق بالجيلي وذلك للأسباب التالية :

إن القول بعلويَّة عبد القادر الجيلاني ، والاستدلال على علويته بأنه قد

جعل مشيخة الصوفية وراثية ، كإمامة الشيعة ، فورّث طريقته أبناءه عبد الوهاب وعبد العزيز وعبد الجبار .. هو قول ينبغى أن يؤخذ بشئ من الحذر، فإن نسبة الشيخ عبد القادر إلى على بن أبى طالب غير مقطوع تماماً بصحتها، وقد أورد الدكتور الشيبى بنفسه ، ماحاء في عمدة الطالب لابن عنبة، من أن الشيخ عبد القادر الجيلاني لم يدًّع النسب العلوى ، وكذلك فعل أولائه، ولكن أحد أحفاده ادعى هذا النسب الذى : لم نَقُمْ عليه بينة ، ولاعرفها أحد .

وفيما يتعلق بكون الشيخ عبد القادر هُو جَدَّ عبد الكريم الجيلى .. فإن ذلك غير مقبول بشكل تام ، فهذه النسبة بين الرجلين لم يذكرها الجيلى أو أحد معاصريه ، وإنما انفرد بذكرها حاجى خليفة في (كشف الظنون) وأخذها الشيبي دون تمحيص .. ويرى يوسف زيدان أنه لو كانت هذه النسبة صحيحة، لكان عبد الكريم الجيلي قد أشار إليها في مؤلفاته ، وخاصةً في قصيدته النادرات العينية التي قدَّمَ فيها ترجمة شعرية كاملة لحياته .

فيما يتعلق بكون الجيلى علوى المذهب ، وبالتالى فهو شيعى المعتقد، يرى باحثنا: أن هذا رأى غير مُبرهن عليه ، ففى بحث الدكتور الشيبى لايوجد دليل واحد من كتابات الجيلى أو سيرته يؤكد القول بميله إلى التشيع من قريب أو بعيد .. كما أننا لم نلاحظ ذلك البتة ، وفى المرات القليلة التى يذكر فيها الجيلى الإمام على بن أبى طالب ، لانراه يحيطه بتلك الحالة من التهاويل التى بخدها عند الشيعة ، إذا تحدثوا عن على بن أبى طالب ، كرم الله وَجْهَهُ، بل نجد الجيلى يكتفى بقوله : أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

كذلك فإننا لم نحد الجيلي يتحدث عن ، أو يشتهد بأقوال ، أحد من أثمة الشيعة ، اللهم إلا زين العابدين الذي ذكره الجيلي - دونَ أن يضيف إلى

اسمه أى ألقاب كما يفعل الشيعة حين أورد الأبيات الشعرية التي أنشدها زيبن العابدين والتي طالما أعجبت الصوفية .. يقول :

يارُبُّ حـوهرِ عِلْمٍ لو أبوحُ بهِ لقيل لى أنتَ مِمَّن يعْبُدُ الوثنا ولاستحلُّ رحالُ المسلمين دمى يرون أقبح ما يأتُونهُ حسنا^(۱)

شيوخه ومُعاصِروه :

ويرى يوسف زيدان أن من حُسن حَظ الجيلى أنه دخل إلى التَّصوف من بابه الصحيح! فكانت حياته الأولى سياحةً في أرض الله والتعرف على كثير من الخلق وخليط من أصحاب الملل والنحل والأهواء.

ثم ما لبث أن طرق باب التصوف على يد شيوخ اليمن .. فمن أوائل الصوفية الذين التقى بهم الجيلى فى بداية نزوله أرض اليمن ، الفقيه الصوفى جمال الدين محمد ابن إسماعيل المكدش ، الذى كان مقيماً ببلدة (الإنفة) حتى توفى بها سنة ٧٩٨ هجرية . ويقول الجيلى أنه نال بركات كثيرة من هذا الشيخ، وإن كانت ملازمة الجيلى له لم تدم طويلاً .

وفى بلاد اليمن أيضاً ، تَعَرف الجيلى على سيرة الصُّوفى اليمنى ابن جميل، فاعجب به إعجاباً شديداً وذكره فى العديد من كتبه ويعتبر أبو الغيث ابن جميل الملقب "بشمس الشموس" من أكبر صوفية القرن السابع الهجرى، يحكى عنه أنه كان فى شبابه لاهياً ، فخرج ذات مرة مع رفقة سوء لقطع الطريق، فوكّلوه بمراقبة قافلة قادمة وبينما هو يـترقب القافلة ، سمع هاتفاً خفياً يقول له : ياصاحب العين ، عليك العين ، فوقع هذا الكلام فى نفسه وكف عن

⁽١) عبد الكريم الجيلي ، ص ٣٦ وما بعدها .

قطع الطريق وسلَكَ طريق الصوفية وعاش حياة الزهد والتقشف حتى توفى ١٥١ هجرية ، بعد أن نال شهرة واسعة بين الصوفية لما كان يروى عنه من كرامات .

وهكذا تعرف الجيلي على شيوخ التصوف سواء من المعاصرين لـ أو السابقين عليه ، ولكن شيخه الحقيقي في طريق التصوف، كـان : شرف الدين الجبرتي .

ففى مدينة (زبيد) التقى الجيلى بشيخه الجبرتى الذى عَرَّفَهُ بأصول التصوف ودقائق الحياة الروحية التى سيحياها بعد ذلك ، وقد ظلل الجيلى وفياً لأستاذه الجبرتى فلم يقل عن واحد من كبار الصوفية سواء المعاصرين له أو السابقين عليه - إنه شيخه في الطريق عدا (الجبرتى) الذى دعاهُ الجيلى "بأستاذ الدنيا وشرف الدين، سيد الأولياء المحققين والقطب الكامل والمحقق الفاضل، غريب الأولياء ومحل نظر الله إلى هذا العالم .. القطب الأكبر والكبريت الأحمر..."(١).

أما عن مُعاصرى الجيلى من الصوفية ، فقد التقى بهم الجيلى فى مدينة زبيد وفى غيرها من المدن . فقد عرف الجيلى العديد من الشخصيات الصوفية فى عصره ، وذكرهم فى كتبه معترفاً لهم بحسن المعاشرة والأخوة فى الطريق الروحى . . بل نرى الجيلى يدعوهم (بالإخوان) ، وهو تعبير صُوفى أطلقه أهل الطريق على أصحابهم ، الذين يسمونهم : إخوان التجريد .

وَأُوَّلُ (الإخوان) الذين ذكرهم الجيلي همو : الأخ العَارف الرباني ذو

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

الفهم الثاقب والذكاء الباهر الراسب ، عماد الدين يحيى بن أبى القاسم التونسى المغربى ، سبط الحسن بن على بن أبى طالب .. ويقول الجيلى إنه ألف كتابه (الكهف والرقيم) إستجابة لطلب هذا الأخ ، إجابة على سؤاله .

ومن مُعاصرى الجيلى الذين التقى بهم واستفاد منهم ، خواجه بهاء الدين محمد ابن الشاه نقشبند (ولد ٧١٧ ، وتوفى ٨٢٧ هجرية) وهو صاحب الطريقة النقشبندية فى التصوف . وممن ذكرهم الجيلى أيضاً، الشيخ العارف: جمال الدين الملقب بالجنون .

ويذكر الجيلى أنه التقى فى زبيد بالفقيه حَسَن بن أبى السرور، ويستشهد فى كتاب (المناظر الإلهية) ببعض عباراته الذوقية .. كما يذكر الجيلى "الأخ الفقيه أحمد الجبائى" الذى كان يحضر معه مَحالس السَّماع فى مسجد الجبرتى ..وغيرهم إلا أن علاقة الجيلى بالشيخ أحمد الردَّاد كانت أقوى من علاقته مع غيره من معاصريه ، إذ لايذكر الجيلى فى مؤلفاته أحداً من تلامذة الجبرتى ومريديه مثلما يذكر أحمد الردَّاد ، الذى يتكرر ذكره كثيراً فى كتابات الجيلى".

أسلوبه ومؤلفاته:

يتميز الأسلوب الصُّوفى ، حاصة عند الصوفية المتأخرين - ومن بينهم الجيلى - بعدَّة خصائص ، أهمها طابع الاستغلاق والالستزام بالرمزية الدقيقة .. ويرجع ذلك إلى عدة أمور ، منها أن الصوفية - كما يقول القشيرى- قصدوا إلى استعمال الألفاظ التي يكشفون بها عن مَعانيهم لأنفسهم ، غيرةً منهم على

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٥ وما بعلها .

أسرارهم أن تشيع في غير أهلها وبذلك يكون الكلام بلُغَةِ الرمز والاصطلاح، أداة يعبر بها الصُّوفية عن أحوالهم لإخوانهم في الطَّريق أو لمريديهم، وتجنبهم في الوقت نفسيهِ الفتنة وإساءة الفهم من قِبل العامة والفقهاء ، فالفقيه إذا لم يوفق في إحدى فتاواه ، يقال عنه إنه أخطأ . . أمَّا الصوفى ، فإن غلط في عبارة قيل إنه كفر .

وإذا كان الرّمز عند الصّوفية ، هُو أُسلوب عام للكتابة والكلام عن الأحوال الرُّوحية التي يعايشونها ، فإن الصوفية قد وحدوا مشلاً للاحتذاء في "القرآن الكريم" يتيح لهم الأخذ بالأسلوب الرمزى .. فالقرآن حاء ليخاطب كل البشر ، وضرب الله تعالى فيه للناس الأمثال ، ليأخذ منه السّامع على قدر حاله وعلمه .. وذلك ما نجده في أسلوب كبار الصّوفية ، الذين لايفتاون يحذرون المطالع في كتاباتهم من الوقوع في حقهم والإنكار عليهم إذا التبس عليه معنى من المعانى ، ويدعونه إلى الصبر على كلامهم وعباراتهم الرمزية، حتى يفتح الله على المطالع ، بهذه المعانى التي قصدوا إليها .. كما كان للصوفية في رسول الله أسوة حسنة ، حين تأثروا بكلامه ونهجوا نهجه، لذلك فإن اتجاه الصوفية للرمز ومختصر الكلام ، إنما نجد له صدى في قوله ﷺ : أوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصاراً .

فإذا نظرنا في مؤلفات الجيلي ، وحدناة -كغيره من الصوفية - يؤثر الإشارة على العبارة ، والتلويح على التصريح ، فلكل كلمة "عباراتها وإشاراتها وتصريحها وكنايتها وتقليمها وتأخيرها" وكذلك نجد الجيلي مولعاً بضرب الأمثال الرمزية لما يريد أن يقول ، فنجد مثال (الماء والثلج) في معرض كلامه عن الحق والخلق ، ومثال (دُحية) السذى يقول الحديث الشريف إن النبي رأى

حبريل على هيئته .. إلخ .

لكن الجيلى يصل بالرمزية في بعض المواضع ، إلى حَدُّ من الاستغلاق الشديد الذي يستحيل معه الفهم إطلاقاً ، مثل قوله : "إن المعجب الحقيقي، والطائر الحمليق الذي له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح ، الجرام لديه مُباح، واسمه السفاح ابن السفاح ، مكتوب على اجنحته اسماء مستحسنة ، صورة الباء في رأسه ، والألف في صدره ، والجيم في حبينه ، والحاء في نحره وباقي الحروف بين عينيه صفوف(١).

وتوضح لنا الفقرة السابقة مدّى الغموض فى أسلوب الجيلى، وتلك هى الصفة الغالبة فى كتاباته ، وإن كان فى بعض الأحايين يميل قليلاً إلى الوضوح والمنهجية ، كى يكشف لنا من خلال مؤلفاته عن شئ من الأسرار الصوفية التى وهبها الله له فى خلوته تلك "الأسرار" التى كان الحلاج يصفها بأنها (بكرً) لم يطلع عليها أحد من العباد ! لكن الجيلى يقول بأن من تهيأ لتلقى هذه الأسرار والإلهامات القدسيّة ، رُبما يناله شئ منها .

ولاتزال مُعظم مُؤلفات الجيلى مخطوطة -كما يقول د. زيدان- فلم يُطبع من هذه المؤلفات التي تربو على الثلاثين - ومنها ما هو في عدة أجزاء- إلا عدد يسير ، كما أنها لم تحقق وإنما نشرت بدون تحقيق علمي، فجاءت حافلة بالأخطاء وقد قام يوسف زيدان من خلال فهرسته وحصره المخطوطات الموجودة برصد أعمال الجيلي وفقاً للترتيب الزمني وهذا يعد عملاً جاداً بالإضافة إلى اكتشاف مخطوطتين لم تكونا معروفتين من قبل ، ومن الأعمال التي تشتمل عليها القائمة :

⁽١) المرجع السايق ، ص ٤٣ وما بعدها .

١- الكهف والرقيم: ونجد منه نسبخاً خطية بهذين العنوانين "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، الكهف والرقيم عن أسرار (بسم الله الرحمن الرحيم) وهو أول مؤلفات الجيلي الصوفية، شرح فيه الجيلي أسرار (البسملة) شرحاً ذوقياً ، مستنداً إلى ما ورد في الخبر عن النبي المناف قال : كل ما في الكتب المنزلة فهو في القرآن ، وكل ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة فهو بسم الله الرحمن الرحيم ، وما ورد على لسان بعض الصوفية من أن كل ما في "بسم الله الرحمن الرحيم " فهو في النقطة التي الصوفية من أن كل ما في "بسم الله الرحمن الرحيم " فهو في النقطة التي تحت الباء.

وتوجد من هذا الكتاب عدة نسخ في مكتبات العالم ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هجرية .

- ٢- جنّة المعارف وغاية المريد والعارف: هي رسالة ألفها الجيلي باللغة الفارسية، وأشار إليها في كتابه (الكمالات الإلهية). ولعل الجيلي قد ألف هذه الرسالة ببلاد فارس، قبل نزوله بلاد اليمن.
- ٣- المناظر الإفهية (١): وهو كتاب صغير ، يحتوى على مائة منظر ومنظر، من المناظر النورانية التي شاهدها الجيلى فسى خلوته بربه ، وهو يبدأ الكتاب بذكر الأصول التي يجب على المسلم اعتقادها وأولها الترحيد والتنزيه، ثم الإيمان برسالته محمد الله وبأنه خاتم المرسلين ، ثم الإيمان بالبعث والنشور والقيامة والحساب .. إلح .

⁽١) وقد عثرنا على دراسة وتحقيق لهذا الكتاب "المناظر الإلهية" للدكتور نجاح محمود الغنيمى ، ط دار المنار ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

- 3- غُنية أرباب السماع: وعنوانه كاملاً (غُنية أرباب السماع وكشف القناع عن وحوه الاستماع) وهو كتاب يتناول فيه الجيلسي آداب الصوفية وأخلاقهم في الطريق الروحي، وألفه الجيلي سنة ٨٠٣ هجرية في أثناء وجوده بالقاهرة. وتوجد منه نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٦/تصوف.
- الكمالات الإفية في الصفات المحمدية: من كتب الجيلي المعروضة، وكان الجيلي قد ذكر تعبير (الكمالات الإلهية) في الصفحة الأخيرة من كتاب (المناظر) كما لو كان ذلك إشارة إلى عزمه على تأليف كتأب بهذا العنوان، ويذكر الجيلي في خاتمة (الكمالات) أنه انتهى من تأليف سنة ٨٠٥ بمدينة زبيد.
- ۲- إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان الموجود: ولا يوجد لهـذا الكتـاب
 أية طبعات أو نُسخ خطية ، فهو في حكم المفقود.
- ٧- القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ: وهدو كتاب ضخم، كان الجيلي قد ذكره في شرحِهِ للفتوحات المكيّة، ويقع هذا المؤلف في ما يزيد على أربعين جزءاً، معظمها مفقود والباقي مخطوط وكل جزء من هذا المؤلف الضخم يمثل كتاباً مستقلاً.

٨- السفر القريب (رسالة السفر القريب نتيجة السفر الغريب):

وهى أحدى المؤلفات الصغيرة ، الذى يذكر فيها الجيلى آداب السَّفر فى مفهومه الصوفى والأنوار التى تُشرق على قلب المسافر إلى الله . وتوجد من هذه الرسالة نسخة خطية بدار الكتب بالقاهرة .

- ۹- کشف الستور (کشف الستور فی مخدرات النور): یبدو أنها رسالة أخرى من رسائله الصغرى ، ولكن لاتوجد لها نسخ خطية بين يبدى الباحثين .. وإن كان الجيلى قد أشار إليها فى شرح الفتوحات .
- ١ شرح مشكلات الفتوحات (شرح الفتوحات المكية وفتح الأبواب المخلقات في العلوم اللدنية): وهو شرح صوفي للباب "التاسع والخمسين بعد الخمسمائة" من كتاب الفتوحات المكية لحيى الدين بن عربي ، على أساس أن هذا الباب هو مختصر جميع أبواب الفتوحات كما يقول ابن عربي بنفسه . وقد قام باحثنا بتحقيقه ونشره .
- 1 1 -- النادرات العينية: وهى قصيدة طويلة تتألف من 20 بيتاً. وهى بعنوان "النادرات العينية فى البادرات الغيبية" وسوف نعود للكلام عن هذ القصيدة وغيرها، حين الحديث عن الأدب الصوفى فيما بعد. وقد نُشرت القصيدة بتحقيق باحثنا فى طبعتين.
- ١٢ الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: أشهر كتب الجيلي، وواحد من أشهر الكتب الصوفية على الإطلاق، والكتاب في جزءين عرض الجيلي خلالهما لأدق النظريات التي عرفها التصوف الفلسفي الذي امتزجت فيه الفلسفة بالتصوف.

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم مؤلفات الجيلى التي رصدها باحثنا وعرضها في كتابه الفكر الصوفي .

ثالثاً: نجم الدين كُبرى:

في البداية وقبل أن نطوف بعالم (نجم الدين كُبرى) لابد أن نتعرف على

الظروف التى حعلت مثل هذه الشخصية تشغل بال الدكتور يوسف زيــدان بـل ويعتز بها غاية الاعزاز .

فقد شغلته هذه الشخصية كما يقول منذ أن كان طالباً بين صفوف الدراسين بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية وبالتحديد في السنة الثانية له بالكلية وفي أثناء دراسته لفخر الدين الرازى الفقيه ، المتكلم ، المفسر أطلت عليه قصة لقاء الرّازى بنحم الدين كبرى ، وما دار بينهما من حوار كان كأنه النسمة الباردة في صحراء درس الرازى بجفافه وتعقيده .. وانطوت صفحات الأيام إلى أن سئل يوسف زيدان عن شخصية هذا الصوفي المتفرد بقيره وسكونه وسط صحراء إحدى الجمهوريات الإسلامية المنفصلة عن الاتحاد السوفيتي السابق .. وقد هَزَّته بشدة واقعة موته الجيدة .. وقد شعر حينها بأننا أحوج ما نكون إلى بحم الدين كبرى لِيُعلمنا كيف نموت كما مات هو ميتة بحيدة .. مادمنا ميتين على كل حال .

فكانت أول دراسة تنشر بالعربية عن الشيخ نجم الدين كبرى في مقدمة كتابه (فوائح الجمال وفواتح الجلال) الذي قام بتحقيقه معتمداً على نسختين مخطوطتين من الكتاب كانتا ضمن مكتبة الدكتور حسن عباس زكى بالإضافة إلى نشرة لمستشرق ألماني (فريزماير) كان قد نشر الكتاب منذ ثلاثين عاماً والذي كان سبباً في تردده في تحقيقه من حديد لولا شغفه بهذه الشخصية ونصيحة النصحاء الذين دعوه لإتمام هذا العمل ونشره.

اسمة و ألقابُهُ:

اتفق المؤرِّخُون على أنه : أحمد بن عمر بن محمد .. الإمام الزَّاهد القدوة، صانع الأُولياء، أبو الجنَّاب، نجم الدين كبرى، الخوارزمى، الخيوقى،

المحدث ، الشهيد .

وأما ألقاب الشيخ ، فلكلِّ منها حِكاية أو تفصيل . ولعلَّنا بذكر تلك الحكايات والتفاصيل ، نتعَرَّف إلى بعض الجوانب الخاصة بتلك الشخصية الفريدة(١).

أ- الإمام الزَّاهد القدوة:

لم ينفرد الشيخ بإطلاق تلك الألقاب عليه ، فالكثير من رجال التصوف الكبار تسبق اسماءهم في كتب التاريخ مثل هذه الألقاب ولكن ذلك يتضمن أن الواحد منهم كان إماماً أى جامعاً بين علوم الشريعة وأصول الطريق، وأن عمة رجالاً كانوا تابعين أو مريدين له، فهو إمام بالنسبة إليهم بطريق الأصالة ..وإمام لغيرهم على سبيل الجاز .. وذلك ما ينطبق أيضاً على لقب القدوة الذي يشير إلى صلاح حال الرجال في الأمور الدينية والدنيوية، مما يجعله أهلاً لاقتداء معاصريه ومُحبيه ، الذين يقتدون بحاله وأفعاله وأحواله، وما يجدون في سيرته ، والزاهد قد يكون لقباً على سبيل التخصص وقد يكون لعموم مشايخ التصوف الذين يتخذون من الزهد شرطاً من شروط الطريق الصوفي؛ ومن هذا الوجه ، حمّل الشيخ اللقب كما حمله غيره من مشايخ الطريق .

ب- صانع الأولياء:

وهو لقب خاص من ألقاب الشيخ نحم الدين ، لا نعلم - كما يقول يوسف زيدان- أنه أطلق على أحدٍ غيره .. والأصل في اللقب ، الكلمة

⁽١) زيدان (د. يوسف) : فوائح الجمال وفوائح الجلال لنحم الدين كيرى، دراسة وتحقيق (دار سعاد الصباح ، الكويت ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٣) ص ١٧ .

الفارسية ولى تراش التي تعنى بالعربية : ناحت الأولياء ، أو صانع الأولياء .

وهناك سببان لإطلاق هـذا اللقب "ولى تىراش" على الشيخ ، السبب الأول (معقول) وهو كثرة الذين تخرجوا على يديه من أهل الولاية .

والسبب الثانى (منقول) عن بعض المؤرخين من الصُّوفية حيث نقلوا - والعهدة عليهم- أن الشيخ نجم الدين ، كان إذا نظر إلى شخص وهو فسى حالـة الوحد والانجذاب ، فإن هذا الشخص ينجذب ويصير من الأولياء .

وأيًّا ما كان من سبب إطلاق هذا اللقب على الشيخ بجم الدين، فالمهم هنا أن الشيخ حمل هذا اللقب واشتهر به ، في النصف الثناني من حياته حيث استوطن حوارزم ودعا للتصوف هناك(١).

جـ أبو الجنَّاب :

يمكى لنا الشيخ نجم الدين في فوائح الجمال قصّة هـذه الكنية، فيقُول:
"وأما كنيتي ، فكنتُ بالإسكندرية أسمع الأحاديث .. فغبتُ ، فرأيت النبي الله وهو قاعد معى ثاني اثنين .. ثم أُلهمتُ حين أن أسأله عن كنيتي فقلت: يا رسول الله ، كُنيتي أبو الجناب أم أبو الجناب ؟ وكانت نفسي مائلة أن يقول "أبو الجناب" بالتخفيف . فقال : لا ، بل أبو الجناب ".

وقد اشتهرت هذه الكنية النبوية للشيخ نحم الدين ، ووَضع بعضهم فى ذلك بيّتا شعرياً ، نراه فى العديد من كتب الطبقات التى أرَّحت للشيخ يقول البيت :

د - الكُبْرى :

هو أشهر ألقاب الشيخ ، فبعضهم يُلقّبه نجم الكُبراء والبعض يقول نجم الدين الكُبْرَى ، ولهذا اللقسب تعليلات متعددة .. يقول ابن العماد الحنبلى : وسبق الشيخُ أقرانه في صغره إلى فهم المشكلات والغوامض ، فَلَقَبُوه "الطامة الكُبْرَى" ثم كثر استعماله فحذفوا الطامة وأبقوا الكبرى . وعَلَّل البعض ذلك لكونه ماهراً في الجدل والمناظرة ، فكان كأنه الطامة والمصيبة التي تحل وتنزل بالمناظر .

هـ- الخوارزمي الخيوقي:

الخوارزمى نسبة مشهورة بين العديد من أهل العلم والفضل فى تراثنا، ممن ينتسبون إلى خُوارزم وهى ناحية كبيرة ببلاد فارس، زارها ياقوت الحموى سنة ٦١٦ هجرية -قبل وفاة الشيخ نجم الدين بعامين - (جمهورية أوزبكستان) حالياً أمًّا لقب الخيرقى فهو نسبة إلى بلدة خيُوق .

الحديث النبوى .. وكان الثانى لاستشهاده على النحو الدرامى الذى سيأتى الخديث النبوك .. وكان الثانى لاستشهاده على النحو الدرامى الذى سيأتى ذكره فيما بعد(١) .

مولدة ونشأتُهُ:

فى بلدةِ خيوق من بلاد خوارزم القارصة البرد، ووسط جماعة من مسلمى السُّنة ، كان مولدُ نجم الدين كُبْرَى سنة ، ٥٤ هجرية .. بحسب ما ذكرته غالبية المراجع . ولم يشر المؤرخون إلى الأسرة التي نشأ الشيخ بين أفرادها

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٠ وما يعدها .

وإن كان الراجح أنها أسرة متواضعة الحال - كمعظم أهل محوارزم .. بل وردت الأخبار تؤكد أن الشيخ نشأ فقيراً - وربما يتيماً - يعمسل بحراسة الأقمشة.

ثم اتجه نجم الدين لدراسة الحديث النبوى ، وكان الاشتغال بذلك - آنذاك - أمراً يضمن الرزق . فطاف يسمع الأحاديث من المحدثين المعروفين، وارتحل في سبيل ذلك إلى همذان . وسمع الحديث ، ورواه ، ثم عَرَج إلى دراسة الفقه والتفسير .

وتاقت نفس نجم الدين للتصوف ، فارتحل إلى الأهواز . ليتعلم أصول الطريق من الشيخ إسماعيل القصرى ، وظَلَ في خدمته وصحبته زمناً ، حتى خطر يوماً بباله أنه يعلم من علوم الدين أكثر مما يعلمه الشيخ إسماعيل القصرى بكثير ، وأنه على معرفة لابأس بها بعلوم التصوف ؛ فهو أرقى حالاً من الشيخ الذي أتى ليتعلم منه .

وشعر الشيخ القصرى بما يدور في نفس نجم الدين ، فأمره أن يخرج من عنده إلى زيارة الشيخ عَمَّار بن ياسر البدليسي ، ويظل في عدمته .. فبدأت رحلات نجم الدين الروحية (١).

الولاية :

خرج بحم الدين من خوارزم يطلب علم الحديث، فَعَاد إليها محدثاً ثمم خرج منها مرة أخرى يطلب التصوف، فعاد وليًا . وقد بدأت علامات ولاية

⁽١) المرجع السابق ، ٢٤ وما بعدها . وراجع أيضاً رحلات نجم الدين كبرى وسياحاته ، ص ٥٠ - ٣٢ .

بحم الدين في الظهور ، إبّان إقامته بمصر ، حيث يروى العديد من الوقائع الدّالة على خلك. وحين عاد الشيخ إلى الشيخ عمار بن ياسر كان قد قطع شوطا على طريق الولاية وهو ما يظهر من علاقاتهما الروحية معاً ، إذ كان الواحد منهما يرى الرؤية ، فيرى الآخر ما يطابقها .

واكتملت ولاية نجم الدين بعد عَوْدتِهِ إلى خوارزم ، فهناك ظل إلى وفاته يُربِّى المريدين ، ويدعو إلى الحق تعالى . وقد وصفه المؤرخون أثناء إقامته بخوارزم بأنه : كان صاحب سُنةٍ وحديثٍ ، ملحاً للغرباء عظيم الجاه لايخاف فى الله لومة لائم .. وأنه كان : أكمل الأولياء المرشدين فى زمانه، وأعلم العلماء بين أقرانه ، وهو صاحب الأحوال الرفيعة ، والمقامات والمكاشفات ، والمشاهدات، وتجليّات الذات والصفات ، والسيّر فى الملكوت ، والطير فى الجيروت، والفناء فى الله فى عالم اللاهوت ، ومشرب التوحيد والحقائق ، والتصرف فى الأطوار فى الأقياض القلبية .. فشعّب من ذيل ولايته كثير من الأولياء ".

واشتهر أمر نجم الدين بخوارزم وما حولها ، وقصده المريدون من شتى البقاع ، فكانت المرحلة الزاهرة من حياته ونشاطه الدينى والصُّوفى وفى تلك المرحلة لم يكن نجم الدين وَليَّا فحسب بل كان أيضاً : صانع الأولياء (ولى تراش) .

ملهبه:

يُحاول مؤرِّخو الشَّيعة وباحِثُوهم المحدثون ، إلصاق صفة التشيَّع بكل شخصية بارزة من الشخصيات الإسلامية التي عاشت في بلاد فارس، بل التي لم تعش هناك أيضاً .. وهي مسألة شخصية من الوجهة البحثية -على حد قول يوسف زيدان- إذ تستلزم في المقابل ، قيام مؤرخي أهل السُّنة وباحثيهم بمناقضة

فَفِى مُقابِل تلك المحاولات المستميتة لإلصاق التشيع بنجم الدين كُبرى، نرى شهادات مؤرخى أهل السنة وهي تنأى به عن ذلسك، وتضعه في مَصاف رحال السنة . يقول ابن نقطة عن نجم الدين "هو شافعي المذهب إمام في السنة ويقول السبكي : كان إماماً زاهداً عالماً طاف البلاد وسمع الحديث ، قال ابن نقطة: هو شافعي المذهب إمام في السنة .

وهكذا تتوالى الشهادات التاريخية مؤكدة سُنيَّة نجـم الديـن كُبْرى، رادة على الزعم بشيعته .

ويضيف يوسف زيدان : أنه في حقيقة الأمر هناك من الدلائل القوية ما يؤكد سُنيَّة نجم الدين ، وينفى عنه التشيع بالكلية، حتى يمكن القول بأن التشيع لم يخطر بباله أصلاً ، فمن تلك الدلائل :

أولاً: إن خوارزم وبلاد فارس ، لم تكن في عصر نجم الدين منطقة شيعية كما هو الحال في القرون التالية وحتى اليوم ، بل كانت مناطق سُنية ، وكانت عيوق بالذات من الشافعية .. كما مَرَّ علينا .

ثانياً: إن القول برجوع السلاسل الصوفية إلى على بن أبى طالب -رضى الله عنه لا يعنى شيعة أهل هذه السلسلة أو تلك . فإن شخصية الإمام على لها المكانة الكبيرة في نفوس السنة أيضاً ، ولكن بعيداً عن تهاويل الشيعة .. ويندهش يوسف زيدان من إصرار د. كامل الشيبي على الربط بين التصوف والتشيع حيث إن البنيان الصوفي ذاته ، في اعتماده على رابطة الشيخ والمريد ، يخالف القاعدة الصوفية الأولى ، التي تقول بطاعة الإمام

المعصُّوم .. فالأثمة عند الشيعة لهم شروط معينة تختلف عن شروط الشيخ لدى الصُّوفية .

ثالثاً: إن دعاوى البعض كالخوانسارى الموحية بشيعة نجم الدين متهافتة إذ إن قوله بأن نجم الدين لم يصحب إلى اثنى عشر مريداً على عدد أئمة الشيعة الاثنى عشرية – هو قول لا دليل عليه ، فالمشهور أن نجم الدين صحبه ما لاحصر له من المريدين .. أما الحكاية الهزلية عن تلقينه الأسرار للعطار وأخذ العهد عليه بألا يصرّح بها إلا لمن حرّبة من المريدين، فهى حكاية ظاهرة الضعف ، فإذا كان العطار آنذاك طفلاً ، فكيف للشيخ نجم الدين أن يبوح له بالأسرار ويأتمنه عليها ؟! ومن أين جاء لنجم الدين أن هذا الطفل سيكون شيخاً له مريدون .. مُحرّبون أو غير مُحرّبين .

رابعاً: لأيُوجد في كتابات نجم الدين ، وفي تفسيره للقرآن ، ما يُشتَمُّ منه أي في خرر شيعي .. بل على العكس تماماً فالرجل قضى حياته يتعلم الحديث النبوى والفقه الشَّافعي ، وصار بعد ذلك مُعلِّماً لتلك العلوم التي يستَمسِك بها أهل السنة .

وينتهى يوسف زيدان إلى أن الخلاف حوال مذهب نجم الديس يبدُو علافاً مصطنعاً .. كأغلب خلافات السُّنة والشيعة (١) .

استشهاده :

ما أعظم أن يُختَمَ سجلُ الجاهدين الزَّاهدين بوسام الشهادة وقلَّما يُتَقلَّــ لُـ هذا الوسام إلا لعباد الله الأوفياء الصابرين في الباساء والضَّراء .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٨ وما بعدها .

لقد تُوَّحَتْ حياة بحم الدين كُبْرى باستشهاده على يد التتار ٢١٨ هجرية والذى رَاح يرميهم بالحجارة ويرمونه بالسهام فلقى وجه ربه وهو يرقص نَشُوانَ عسك الختام ومتلذاً بحلاوة الشهادة (١).

أسلوبه ومؤلفاته:

يتميَّزُ أسلوب الشيخ نجم الدين بتلك التلقائية ، وهذا التدفق الذى نلمحه عند غيره من الصوفية ذوى الأصول الفارسية، سواء لدى الشعراء من أمثال الحلاج والعطار وحلال الدين الرومي ، أو لدى الناثرين من أمثال عبد القادر الجيلاني وروزبهان البقلي .

وأوّلُ ما يبْدُو من تلقائية الأسلوب عند الشيخ بحم الدين ، هو عدم حرصه على استخدام الغريب من الألفاظ ، بل تنساب كلماته سهلة، دافئة، لايراعى فيها صناعة لفظيّة ولا تكلّفاً بلاغيّاً . وهو يكتب في أمر، ثم يعرج إلى آخر . وربما عاد للأول ؛ وكأنه يملى خواطر سنحت بها المنح والأوقات، فنراه يعرض لفضل الذكر حمثلاً - ثم يقص مجموعة من الرؤى والوقائع ، ويعود في فصل آخر للكلام عن الذكر ونتائج الأفكار والخلوات . . كل ذلك بأسلوب سهل ممتع يميل القلب إلى نبرته الصادقة .

وكلام الشيخ مفعم بالتضمينات القرآنية وضرب الأمثال. فحين يتناول مراتب العرفان يضرب لذلك مشلاً بالينبوع والبحر والسَّواقي، وحين يتناول الشهوات النفسية يضرب لها مثلاً بالحية .. وهكذا .

كما يتميز أسلوب الشيخ بقدر من الرمزيّة ، فهو يجرى على طريقة

⁽١) المرجع السابق (قصة استشهاد نجم الدين كبرى) ص ٤٤ وما بعدها .

الصُّوفية في الإشارة لكن الملاحظ أنبه لايتقيَّد بقامُوس المصطلح الصُّوفي تمام التقيُّد بل يستخدم اصطلاحات حديدة كأن يشير للسالك العارج إلى المقامات بلفظ "السيار" وهو لفظ لم يستخدمه من قبله إلا شيخه عمَّار البدليسي .

وهناك اصطلاحات خاصة بالشيخ نجم الدين لانراها عند السابقين عليه أو اللاحقين ، كلفظى الجمود والخمود فالجمود عنده يقترب من مفهوم التخلية عند الصُّوفية -لكنه لايتطابق معه في المدلالة- والخمود حَال يتعاقب مع الجمود.

كما يلجأ الشيخ أحياناً إلى استغلال التشابه اللفظى بين كلمتين، لكى يستخرج من ذلك معان جديدة ، كاستغلاله للتشابه بين قلب ، قليب وغير ذلك من المتشابهات .. وهى طريقة كان ابن عربى -من بعده- أبرع من طبقها واستفاد منها .

ومن الظواهر الأسلوبية عند الشيخ نجم الدين ، ما نراة من لجوئه إلى تحقيق المزيد من المعنى عن طريق الإضافة . فهو إذا استخدم كلمة الوجود راح يضيف إليها من الإضافات ما يُوسِّع في معناها ويأخذ بها في مسارات حديدة فيُطالَعُ عنده : (وجودُ منسى ، وجودُ حسى ، وجودٌ نفسى ، وجودُ العالم) ولا يُشرَّط هنا أن يكون الوحود بمعنى الأنطولوجيا لأنه يستخدمه أيضاً بالمعنى الشعورى ، والمعرفي والافتراضي .

ومما يُلفت النّظر في أسلوب الشيخ نجم الدين ، تلك الصور الخيالية الرائعة ، التي نراها عند متصوفة الفرس على وجه العموم .. وهي صور تأتي في السياق كما لو كانت عن غير عمد ، ومع ذلك فهي مميزة وباهرة ؛ كتلك الصورة التي تقابلنا في الفوائح عن : البحار الغارقة فيها الشموس . ويستخدم الشيخ في خطابه للمريد لفظ يا حبيبي وهو نداء خاص به ، كما اختص نداء يا

غلام بالإمام عبد القادر الجيلاني ، ونداء أي سادة بالشيخ أحمد الرفاعي(١) .

وقد ترك الشيخ نجم الدين مجموعة من المؤلّفات ، لم يخرج واحد منها عن نطاق التصوف بما في ذلك تفسيره للقرآن -ومع أن عادة الرجال في زمانمه أن يشاركوا بوضع المؤلفات في فنون أحرى ، إلا أنه آثر أن يقصر جهده التأليفي على ميدان التصوف ، ولم يؤلّف في غيره اشتغاله بعلم الحديث النبوى والفقه على المذهب الشافعي .. وأهم مؤلفات الشيخ :

١- الأصُول العشرة : وهي رسالة صُوفية صغيرة الحجم ، تعرف أيضاً باسم
 "بيان أقرب الطرق "(٢)".

٢- رسالة السفينة : وهي رسالة أقصر من السَّابقة وأشَدُّ تركيزاً (٢) .

٣- رسالة الهائِم: قيل عن هذه الرسالة إنها: لم يُؤلَّف مثلها في الطريقة.
 وعنوانها الكامل هو "رسالة الخائف الهائم من لوحة اللائم"(٤).

٤- تفسيرُ القُرآن (= التأويلات النحمية). للصوفية نظرتهم الخاصة لآيات القرآن ، ولهم في معانى التنزيل رؤى ومعان عميقة الغنور ، وذلك وفقاً لمنهجهم الذوقى في تناولهم للقرآن . وقد وضع العديد من الصوفية تفسيرات ذوقية للقرآن كالقشيرى والسلمي والقاشاني - ونجم الدين داية - عبروا فيها عن حقائق القرآن الكريم كما تجلت لهم .

وتذكر المؤرخون أن الشيخ نحم الدين : فسر القـرآن العظيـم فـي اثنـي عشـر

⁽١) المرجع السابق، ص ١٠٩ وما يعلها .

⁽٢) المرجع السابق ، راجع النص ص ص ١١٢- ١٢٠ .

⁽٣) المرجع السابق، راجع نص الرسالة ص ص ١٢٠ -١٢٢.

⁽٤) المرجع السابق ، راجع نص الرسالة ص ١٢٣ وما بعدها .

بحلدا وهو التفسير المعروف باسم : التأويلات النحمية (١) .

٥- الرباعيّات: ترك الشيخ نجم الدين مجموعة من الأشعار على شكل ربّاعيات وهو شكلٌ مشهور من أشكال الشعر الفارسي . ولم تمتد يبد الدّارسين بعد إلى تلك الرباعيات المتناثرة التي لايضمها ديوان واحد ، وهي لم تزل في أصولها الفارسية ولم يترجم منها على حد قول د. زيدان أيّة أحزاء إلى اللغة العربية .

7- فوائح الجمال وفواتح الجلال: هو أشهر مؤلفات الشيخ وأكثرها استيعاباً لحياته الروحية .. تحدَّث فيه عن شتى الموضوعات الصوفية ، وذكر فيه العديد من الوقائع التى عاينها فى خلواته وخلال صحبت للمشايخ . والذى حققه باحثنا يوسف زيدان ، واعتمدنا عليه فى عرضنا لنجم الدين كبرى .

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٢ وما يعلها .

الفصل الخامس في الأدب الصوفي

أولاً: اللغة الصوفية وعملية تفجير اللغة على يد الخلاج(١):

أحياناً ما تنشأ الثورات الروحية وتتفجر المشاعر والطاقات حينما يتعرض الإنسان إلى أزمات تتحول بسببها مجريات الأمور ، وقد يمر الإنسانُ بتجاربَ شخصيَّةٍ .. أو ثورات نفسيةٍ يخرج منها شخصاً آخر .. فتكون البداية الحاسمة التي يصل من خلالها إلى بُغيته .. بل إنه يكافح ويتحمل الصِّعاب من أجل تبليغ رسالته .. ومن الناس من فقد حياته دفاعاً عن مبدأ أو عقيدة أو مذهب اعتنقه وهذا هو شأن العظماء الذين خلد التاريخ اسماءهم . ومن هؤلاء الحسين بن منصور الحلاج الذي أخرج من سجنه فجلد. وقُطع تيداه ورجلاه. وشوِّه وصُّلبَ ، وقُطع رأسةُ وأحرقت حثته - وكان ذلك يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر ذي القعـدة عـام ٣٠٩ هجريـة وكـان ذلـك سبباً أو عـاملاً أساسياً في نشأة قاموس لغوى جديد لاتألف الأسماع ولا يفهمه الدهماء بل أضحت اللغة المعتادة ليس في إمكانها أن تصور اللقائق الصوفية .. وقد تفاقم ذلك الإشكال التعبيري حتى صار بمثابة أزمةٍ تبدَّت في شطحات أبي يزيمه البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هجرية التسى اشتهرت أقواله بين الصوفية بأنها: عبارات غريبة ، ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح ومستقيم. وهو تعريف أبي نصر السراج الطوسي، الذي نقل في كتابه الشهير "اللمع" العديد من شطحات

⁽١) ولد أبو المغيت الحسين بن منصور حوالي سنة ٢٤٤ هجرية ، بقرية تابعـة لبلـدة البيضـاء الفارسـية وأعدم سنة ٣٠٩ هجرية .

البسطامي أو عباراته الغريبة المستشفنة الصحيحة ، مثل قول أبي يزيد البسطامي:

أشرت على ميدان الليسيه ، فمازلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس ، شم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً ، وضِعْت ، فضِعْت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، شم أشرفت على التوحيد، في غيبوبة الخلق عن العارف ، وغيبوبة العارف عن الخلق.

ويلفت الدكتور زيدان نظرنا قائلاً: والمتأمل في العبارة يلمح على الفور ما تشتمل عليه من وُعُورَةٍ لغويةٍ تشيى بتلك الأزمة التعبيرية التي عاني منها الصوفية منذ زمن البسطامي بل قبل البسطامي بفترة .

ويمثل الحلاج مرحلة متقدمة من مراحل أزمة اللغة عند الصوفية كما يمثل التضحية الكبرى التى قدمها الصوفية، فى طريقهم نحو إقرار القاموس الصوفى الخاص .. فقد قدم الحلاج حياته ثمناً لمحاولته التعبير عن الأحوال التى يعاينها ويعانيها ، مثلما عاينها وعاناها معاصروه من رجال التصوف .. فها هو أبو بكر الشبلى (رفيق الحلاج) يشطح بعبارات لاتقل وعُورَةً وخُطُورَةً عما شطح به الحلاج ، لكنه حين واجهوه بها ادَّعى الجنون ودخل البيمارستان .. فعاش بعد مصرع الحلاج إحدى عشر سنة (توفى سنة ، ٣٧ هجرية) وكان يقول : كنتُ مصرع الحلاج شئ واحد ، فأهلكه عقله ، وخلَّصنى جنوني (١) .

وقد أراد الحلاج أن يبحث عن لغة خاصة يترجم من خلالها ما يمرُّ به من أحوال ولم يكن بإمكانه أن يستعير أساليب تعبيرية من الصوفية السابقين عليه

 ⁽١) زيدان (د.يوسف): المتواليات - دراسات في التصوف (الدار المصرية اللبنانية) ١٩٩٨م ص ١٦
 وما بعدها .

أو المعاصرين له -رغم وجودها- كما ذكرت آنفاً .

ولعل السبب في ذلك كما يقول يوسف زيدان ، أن السّابقين كانوا يكتفون بالتعريف الموجز لحقائق الطريق، دونَ محاولةٍ لتأسيسِ مفرداتٍ لغوية خاصة وكانوا يكتفون بالإشارات المقتضبة الموجزة ، كأن يجيب الجنيد عن سؤال حَوْل المعرفة والعارف بقوله : لوق الماء لوق إلاقه .. هكذا لم يكن أمام الحلاج سبيل للاستعانة بما سبقه ، وما يعاصره من النزاث اللغوى والصوفي (١).

- فلم يكن أمام الحلاج إذن، سوى الخيار الصعب؛ فَصَار عليه أن يؤسّس تراثاً لغويًّا صوفياً وأن يجد مخرجاً يتحاوز به أزمة اللغة التي تحول دون التعبير عن حقيقة الحال الذي يعانيه. فكان على الحلاج أن يجرّب ، خاصةً أنه القائل:

للعلم أهل وللإيمان ترتيب وللعلوم وأهليها تجاريب

فماهى الطريقة أو الكيفية التي ربما يصل الحلاج عن طريقها إلى حلِّ لهذه المشكلة ؟

يقول يوسف زيدان: لما كان الشعر الموزون هُوَ أخد السُّبل التعبيرية المتاحة أمام الحلاج فهو لم ير بأساً من حَعْلِهِ بحالاً للتحريب وقد تمخضت تجاربه الشعرية عن قدر لابأس به من المتناثرات الشعرية .

فمن بحارب الحلاج الشعرية ، قوله مبرراً ما يلبسه من ثياب رثة ، هى بمثابة (القشر) تخفى تحتها نفساً كريمة (اللب) ومشيراً إلى الأمر الجسيم الذى يشعر أنه مَسُوقٌ إليه :

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

لقد بَلياً على حُرُّ كريسمِ مُغَيَّرةً عن الحالِ القديسمِ لَعَمْرُكَ بي إلى أمرٍ حسيمِ لئِن أمسيتُ في ثوبيْ عديمٍ _ فلا يَحْزُنْكَ إِن أبصرت حالاً فلا يَحْزُنْكَ إِن أبصرت حالاً فلى نفسٌ ستذهبُ أو سَتَرْقَى

وتبدو هذه القطعة الشعرية على المستوى اللغوى ، فقيرة بلاغياً، بسيطة التركيب إلى حدّ السذاحة التى لاتطمع إلا فى الأخبارِ عن حقيقة الحالِ . وهي على المستوى الصوفى تكشف عن مَضَامِينَ متواضعة ، حين تؤكد بقاء الذات وتكتفى بالإشارة إلى إمكانية فنائها إذ الفناء درجة عالية فى سلم الترقي الصوفى وليس هذا فحسب ، بل تصف الأبيات صاحبها بأنه الحو الكريسم وهي مسألة تعد من الوجهة الصوفية : نوعا من المدح المذموم للنفس ، وكان الصوفية آنبذاك قد أدركوا ضرورة ما أسموه كسر حيدة النفس ، كياحدى الرياضات الروحية التي يسعى من خلالها الصوفى حمهما بلغت مزتبته إلى السيطرة على نفسه والخلاص من رعونتها .. (١) إذن، لم يفلح الحلاج في أن يصل بالنص الشعرى إلى درجة من النضج اللغوى أو الصوفى ، بحيث يبعث برسالة صوفية عميقة، وفي الوقت ذاته يتجاوز أزمة اللغة التي أشرنا إليها آنها .

لكن الحلاَّج لم يقف في تجاربه الشعرية عند هذا الحد ، بل انجرف مع الشعر دون حذر ، وترك الإيقاع يقوده نحو مستند إدانته .. فقال في أبيات أخرى :

مثلُ حرى الدموعِ من أحفًانِي كحلُولِ الأرواحِ في الأبــدان أنتَ بينَ الشَّغَافِ والقلبُ تجرى وتحلُّ الضميرَ حـــوفَ فـــؤادى

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢١ وما بعدها .

ويعلق يوسف زيدان قائلاً: وبقطع النظر عن البيت الأحير الذى لايحمل -من حيث ظاهر اللفظ ولاباطن المعنى -أية دلالات ، ولا يمكن اعتباره إلا كدليل على انجراف الحلاّج مع البحر الشعرى والقافية ، من دون هدف عدد (۱) .. حاء البيت الأول حانياً، رقيقاً ، مشتملاً على صورة فنية حيدة التعبير، فيها سريان المحبوب (الله) فيما بين القلب وما يغلفه (الشعاف) وتشبيه ذلك بانسياب الدمع مع الجفن المغلف للعين . وهي صورة معبرة -صوفياً - عن فكرة امتلاء المحب بالمحبوب (الله) الذي هو حقيقة كل شئ .. لكن الحلاج فكرة امتلاء الحب بالمعبوب (الله) الذي هو حقيقة كل شئ .. لكن الحلاج يصدمنا في البيت الثاني بكلمة (الحلول) الخطيرة ، تِلك الكلمة التي لم يجربها في الشعر الصوفي غيره، ثم يُعيد ذكرها مرتين ، في كل شطرةٍ مرة ، بل هو يؤكّد معناها في أبيات تجريبيّة أحرى، يقول فيها ، غير هيّاب ولا محتسب لوقعها على أهل زمانه:

مُزجت روحك في رُوحي كما تُمـزج الخمرةُ بالماء الزُّلال

وكأن الحلاج لم يكتف فقط بذكر كلمة (الحلول) التي كان يمكن تأويلها صوفيًا على أى وجه من الوجوه ، فإذا به يختم عليها بكلمة أشد خطراً: (المزج) ثم يُشبِّه هذا المزج بين رُوحه وروح المحبوب (الله) بمنزج الخمر الحِسيَّة بالماء ! وكانت تلك هي المرة الأولى - فيما يعتقد التي تستخدم فيها كلمة (الخمر) في الشعر الصُّوفي . ولسوف يعود شعراء الصوفية لاستخدامها على نطاق واسع ، بعد إعطائها دلالة رمزية ، بحيث تشير إلى النشوة بتجلّى المحبوب

⁽١) جاء ذكر هذا الموضوع في مناقشة (شفوية) أخيرة مع يوسف زيدان ، فقسال لى إنــه اكتشـف فــى البيت دلالات صوفية عميقة ، من زاوية حساب العدد والحروف .. لكنه لم يكتب ذلك ا

(خمر المحبة) أو إلى تذكر عالم الذّر الذي كانت فيه الأرواح ، قبل خلق الأحساد، تقِرُّ بالوحدانية لله (خمر التوحيد ، كأس : ألست بربكم) المهم الآن: أن الشعر حرف الحلاج ، فأتى بكلمتين من قاموس الممنوع العقائدى . فهل كان الرحل بالفعل يقصد : الحلول والمزج ؟ ويجيب يوسف زيدان : في شهادة - نثريّة - للحلاّج ، نراه ينفى بشدة ما أثبته في شعره فيقول عن المزج ما نصّه : "من ظن أن الألوهيّة تمتزج بالبشريّة ، فقد كفر" . وعن الحلول يقول : إن معرفة الله هي توحيدُهُ ، وتوحيدُهُ تميزُهُ عن خلقهِ، وكلُّ ما تصور في الأوهامِ فهو - تعالى بخلافِهِ ، كيف يحلُّ به، ما منه بدأ "(١).

الأمر إذن ، أن الحلاج لم يستطع بالشعر أن يخرج من الأزمة ، مثلما استطاع من بعده من شعراء الصوفية الأكثر نضحاً أمثال : ابن الفارض، وحلال الدين الرومى .. بل وقع في مأزق حديد عندما استسلم لإيقاع النظم، وحَلَبَ كلمات مثل الحلول ، والمزج .. وعلى هذا النحو عجز شعر الحلاج عن الوصول لصياغة مقبولة يعبِّر خلالها عن مكنون ذاته .. كما عجزت الكلمات التحريبية في حمل معانيه فلم يبق أمامه إلا الصراخ!

وقد حملت كتب التراجم من صراحات الحلاج مثل زعقته في أسواق بغداد: "أيها الناس، اعلموا أن الله قد أباح لكم دمي فاقتلوني، اقتلوني تؤجروا وأسترح، اقتلوني تكتبوا عند الله مجاهدين وأكتب أنا شهيد".

و لم يجد الحلاج وسط هذا الصراخ والعويل حملاً إلا عن طريق تفجير اللغة وليس هذا يعنى القيام بعمل إرهابي الغاية منه نسف اللغة وجعلها حطاماً ولكن كان سعية للتخلص التام من أساليب الصياغة اللغوية الشائعة في عصره.

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٢ وما يعدها .

وقد بحلى هذا التفحير للَّغة السائدة ، كما بحلى اكتشاف الحلاج لمعدن اللغة الصوفية الجديدة في النص الوحيد (الكامل) الذي بَقي إلى اليوم من مُؤلفاته. وهذا النص ، الذي كتبه الحلاج في سجنه -وهَربَّه تلاميذه- والذي يُعدُّ من أروع النصوص الصوفية على الإطلاق ، هو كتاب (الطواسين) الذي فجَّر الحلاج من خلاله كل التراكمات اللغوية والدلالية ، ليعود إلى أصل اللغة: الحرف . . وإلى التجلى الأتم لها القرآن .

وقد أراد الحلاج - كما يقول يوسف زيدان- أن يغُوص نحو الحروف، التي هي المادة الأولية في اللغة ، فحعل فصول كتابه (طواسين) أي أن كل فصل منها (طاسين) مستفيداً في ذلك من الدلالة الصوتية العميقة ، الناشئة من جمع حرفي الطاء والسين وناسحاً في الوقت ذاته على منوال النص اللغوى الأقدس (القرآن) .. فقد بُدأت بعض سور القرآن بذكر الحروف ، ومن بينها الطاء والسين ، اللذين بدأ بهما الحلاج .

ثم يأتى الحلاج بما يجلو الحرف . وذلك عن طريق الإضافة ليكشف عن مَنْهُوم صوفى ، يساوق الجمع اللغوى بين لفظين .. هذا المفهوم الصوفى هو باحتصار : إن الحقيقة لا تدرك إلا من حيث النسب والإضافات ، فلا توجد حقيقة إلا من حيث نسبتها وإضافتها .. وإضافات الحلاج للطاء والسين، تكشف عن مستوى آخر من مستويات اللغة الصوفية عنده ، وهو مستوى الترميز) فقد أراد الحلاج أن يبين للصوفية أنه لايمكن التحدث عن حقائق الطريق إلا رمزاً (١).

وعلى هذا النحو كان سعى الحلاج وإصراره على الرجوع لبكارة اللغة

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

ومادتها الأولى (الحرف) . ولم تكن محاولات الحلاج الفريدة والوحيدة للنهوض بالنّص الصوفى واللغة الصوفية بل كان الحلاج هو فاتق أكمام ورائد من رواد حركة التجديد .. تبعه بعد ذلك محاولات كثيرة إلى أن وصل النص الصوفى إلى (الغرثية) . وهي تلك الرسالة الخطيرة ، التي تقع تاريخياً - بين المواقسف والمخاطبات للنّفري المتوفى 8 محرية ، وكتابات ابن عربي المتوفى ١٣٨ هجرية .

وقد كان لهذا النص إشكالاته حيث أنه لم يشتمل على أية علامات دالة على مؤلفها بل على العكس -جاءت بعض الإشارات التي تشتت نسبتها، فنراها في بعيض النسخ الخطية منسوبة لابن عربي .. وفي بعضها الآخر منسوبة للجيلاني وفي مخطوطة بدير الأسكوريال ، اختلط نص (الغوثية) بفقرات من مواقف النّفري .

وتبدأ الغوثية بما يلى: قال الغوث الأعظم، المستوحش من غير الله (وفي نسخة: المستولد من غير أمَةٍ!) المستأنس بالله قال الله تعالى: ﴿ يَا غُوثَ الأعظم، قلتُ: لبيّك يارب الغوث قال: كلّ طور بين الناسوت والملكوت فهو شريعة وكل طور بين الملكوت والجيروت فهو طريقة وكل طور بين الملكوت الجيروت فهو حقيقة ياغوث الجيروت فهو حقيقة ياغوث الأعظم: ما ظهرت في شئ كظهورى في الإنسان!

ثم تتولى سطور (الغوثية) ليبدأ كل سطر وكل عبارة ، بتعبير : ياغوث الأعظم ، ولاتوجد في الرسالة -كما أسلفنا- أية إشارات دالة على مؤلفها، بـل إن المؤلف اختار منذ البدايـة أن يستنز خلف صورتين : الأول : "صوت الله" والآخر صوت "الغوث الأعظم" الذي يتلقى الخطاب الإلهى .. والخطاب الإلهى،

الصوت المسيطر على النص يـأخذ في الغالب الأعـم صيغة الخطاب القرآني، ويتشح بنغمة ذات قدسية .

المؤلف -إذن- قد استتر استتاره الأول ، حلف الخطاب الإلهى المقدس لكنه استتر مرة ثانية خلف لقب الغوث الأعظم الذى هو واحدٌ من ألقاب كبار الصوفية عموماً، ومن ألقاب (عبد القادر الجيلاني) بوجمه خاص .. فنراه وهو يجرى الحوار مع الله متخفياً وراء غوثيته ، يقول النص:

ثم سألت : يارب : هل لك مكان ؟

قال : أنا مكوِّن المكان وليس لى مكان .

ثم سألت : يارب ، من أى شئ خلقت الملائكة ؟

قال : ياغوث الأعظم ، خلقت الملائكة من نور الإنسان ، وخلقت الإنسان من نورى .. إلخ .

ولاشك من أن ثمة دواعى كثيرة ، ألجأت النّص الصُّوفى لاستراتيجية التخفى التي نراها في الغوثية ، كاعتراض الفقهاء على الصُّوفية ، والخشية من افتتان العوام ، ومراعاة أحكام الزمان .. إلخ^(۱) .

وقد استطاع الجيلاني أن يتجاوز أزمة اللغة وقد حظى طيلة حياته التي امتدت إحدى وتسعين سنة باحترام الصوفية والفقهاء معاً وصارت طريقته بعد وفاته واحدة من أوسع الطرق الصوفية انتشاراً في بلدان العالم.

ويتساءل يوسف زيدان : كيف عَبَر الجيلاني في (الغرثية) أزمــة اللغـة ؟

⁽١) المرجع السابق ، ص ٣٧ وما بعدها .

ويجيب قائلاً: لقد اختفى الجيلانى وراء النص ولم يفصح عن ذاته المشخصة فكان النص المعلن ، مشتملاً بين طياته على نص مضمر ، لايمكن استكشافه إلا بالرجوع إلى الدلالات الاصطلاحية للألفاظ . وفى الوقت نفسه ، يتكئ المعنى الظاهر على الثوابت الشرعية التي لايمكن إنكارها يقول النص المقلس والخطاب الإلهى : ياغوث الأعظم : إذا رأيت المحترق بنار الفقر، والمنكسر بكثرة الفاقة والعيال ، فتقرب إليه لا لحجاب بيني وبينه يا غوث الأعظم : حعلت الفقر والبوادي والفاقة مطية الإنسان ، فمن ركبها فقد بلغ المنزل قبل أن يقطع المفاوز والبوادي باغوث الأعظم : قل لأصحابك وأحبابك ، من أراد منكم صحبتي فعليه بالفقر، ثم فقر الفقر ، ثم الفقر عن الفقر ، فإذا ثم فقرهم". فلا ثم إلا أنا .

فقى هذه العبارات البليغة ، تتحرك الدلالـة عبر مستويين .. الأول هو المفهوم الشائع للفقر والفاقة .. فيكون النّص مقبولاً، استناداً إلى العديـد من النصوص الدينية التى تُعلِى من قيمة الفقراء ؛ فقد ورد فى الحديث الشريف أنهم يدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام ، وورد دعاء النبى : "اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين" وفى المستوى الثانى، نجـد الدلالة الأرحب تأتى مع المفهوم الاصطلاحى لكلمة فقر ؛ فمنـذ وقت مبكر ، اصطلح الصوفية على أن الفقير : ليس هو الذى لايملك شيئاً ، بل هو الذى يملك كل شئ ! وهذا نص عبارة صوفيـة مأثورة عن بعض رحال القرن الشاك ، ومدكررة بكاملها فى (الغوثية) . وفى آثار البسطامى نقراً : عبـدتُ الله أربعين سنة ، فنُوديت : إذا أردت أن تأتى إلى ، فأت إلى بما ليس فى! قلت: سبحانك، وما ليس فيك ؟ قال : الفقر .

وهكذا اتخذ الفقر دلالة اصطلاحية عند الصوفية تناقض دلالته الشائعة

ولا يمكن قراءة النّص الصوفى (الغوثية) إلا بوضوح الدلالة الصوفية فى الاعتبار وإلا فما فقر الفقر وما الفقر عن الفقر وكيف يتم الفقر ؟ إن ذلك كلمه لأيدرك - على مسترى التذوق- إلا من خلال النظر إلى العبارات من زاوية المصطلمح الصّوفيّ.

وعلى هذا النحو ، استطاع الجيلاني أن يشرك القارئ في النص، من خلال عملية التوليد الدلالي التي تجاوزت المصطلح الصوفي السائد^(١) .

وهكذا كان التطور على يد نجم الدين كُبْرى الدى جاء بعد الجيلاني بأكثر من نصف قرن واستشهد وهو يقاتل التتسار ٦١٨ هجرية بإضافته لمصطلحات أخرى للغة التصوف .

ونخلص من هذه النقطة إلى أن الحلاج لم يستطع بمحاولاته العديدة أن يخترق الحائط اللغوى وأن ينفذ من حلاله ليطل على ساحة جديدة من ساحات اللغة التى تكون بعيدة عن لغة العوام .. فلم يجد سوى الصراخ فمات ميتة شنعاء دون أن يحقق غرضه المرجو .. حتى جاء الإمام الجيلانى بغرثيته فوضع بذلك المنهج الذى سار عليه أئمة التصوف ورواده .

ثانياً: خصائص الشعر الصوفي

الأدب الصُّوفى هو فى حقيقة الأمر وليد أزمة تفجرت على يبد الحلاج وهى أزمة اللغة التى راح ضحيتها وأعدم سنة ٣٠٩ هجرية .. وهذه الأزمة كانت محط أنظار الصوفية من بعده .. وقد كان الشعر فى صدارة الحلول التى طرحت رغم إخفاق الحلاج وعدم نجاحه إلا أن من الصوفية من نجيح فى ذلك

⁽١) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

وقدم أدبًا وشعراً عظيماً احتوى على كل مقومات اللغة الصوفية برمزيتها، و خصو صيتها .

حيث عَبَّر أوائل الصوفية عن أذواقهم ورؤاهم حملال أبيات مُفردة أو قصائد قصار ، فكان شعرهم المبكر حلى حد قول يوسف زيدان - دفقة شعورية مُعبرة عن حال بعينهِ أو لمحة بذاتها ، فهو أشبه بقطعة موسيقية تَعـزف عزفاً منفرداً .

ثم صار الشعر الصوفى -منذ القرن السابع الهجرى- أشبه بالسيمفونية، مع تلك المطولات من القصائد الصوفية التي أبدعها شعراء من أمثال ابن عربسي، ابن الفارض ، عقيف الدين التلمساني ، فريد الدين العطَّار، حلال الدين الرومي، أبي الحسن الششتري ، عبد الكريم الجيلي ، مصطفى البكري . . إلخ . وقد تميز الشعر الصوفي بخصائص ، تُميَّزه عن بقية ضروب الشعر العربي، وتجعل منه باباً فريداً من أبواب تراثنا الأدبى .

وقد حصر يوسف زيدان خصائص الشعر الصوفي فيما يلي :

١- إن أولى خصائص الشعر الصوفى وأبرزها ، هو ما يتعمَّده الشاعر من سلوك سبيل الرمز والكناية وضرب الأمثال ، ليحمل البيت الشعرى بين طبَّات تفعيلاته ، ما لاحصر له من الدلالات الخاصة ، وهذا ما يصرح به شعراء الصوفية أنفسهم ، فنجد منهم عبد الكريم الجيلي يُفَصِّل الأمر في قصيدته الطويلة النادرات العينية بقوله:

> مفاتحُ أقفال الغيوب أتتك فــــى وها أنا ذا أُخفى وأُظهرُ تـــارةً

خزائن أقوالي فهل أنتَ سامِعُ لرمز الهوى والسر عندى ذائعُ وإياك أعْنى فاسمَعي حارى فمسا يُصرِّحُ إلا حاهِلٌ أو مُخسادِعُ اللهُ اللهُ أَن واضِعُ اللهُ لِما أنا واضِعُ اللهُ لِما أنا واضِعُ

ورموز الشعر الصُّوفى ، هى ذاتها تلك الاصطلاحات التى تواضع القوم على التحدث بها لكشف معانيهم لأنفسهم ، والتى عُنى بعضُ مشايخهم بالكشف عن دلالاتها للمريدين ، خلال قائمة طويلة من المؤلفات فى هذا الباب كالرسالة القشيرية ، واللَّمَع ، وكشف المحجوب وكتابى اصطلاحات الصوفية لابن عربى والقاشاني .

وأبرز هذه الرموز وأكثرها وروداً في الغالب الأعم من شعر الصوفية هو إشاراتهم للذات الإلهية بمحبوبات العرب المشهورات مثل: ليلى ، هند، سلمى، لبنى ، وبثينة ، عزة .. وغيرهن . فمن ذلك ما نراه عند عفيف الدين التلمسانى، حين يريد التعبير عن مشاهدته آثار جمال الذات الإلهية في الكون، فيقول:

منعتها الصفاتُ والأسماءُ أن تُرى دُونَ بُرْقُعِ أسمَاءُ قد ضَللناً بِشَعْرِهَا وهو منها وهَ منها الأضواءُ في قواها فلييأس الأحياءُ في قواها فلييأس الأحياءُ

وهذا الاشتقاق الرمزى يرجعُ في المفهوم الصوفي ، إلى كون كل مظاهر الحسن في الوجود، إنما هي تجليات للحمال الإلهى الذاتي، فتلك المحبوبات العربيات لايتعدين كونهن إشارة حسيَّة باهتة للحمال الأزلى، هذا الجمال السذى اشتركن فيه بحسنهن ، وتواضعهن عنه بتعالى جمال الذات عنهن، علواً كبيراً .

غير أن هذه الرموز ليست بحال من الأحوال ، مُسَوِّعًا للوقوف عند هذه المظاهر والوجوه المستحسنة ، وإنما هي محض تلويحات يُوهم بها الصُّوفى العامة

بأن محبوبه إنسانى ، صوناً لسرِّ محبته من الشيوع فى غير أهله، وإشفاقاً على السامعين من أهل السلامة ، أن يفتتنوا بصريح أقواله . وعلى الحقيقة فليس للصوفى توقف ولا كلام إلا فى محبة مولاه عز وحل^(۱) .

٢- والخاصية الثانية في الشعر الصوفى ، تبدو في هذا القدر من التهويل والمبالغة اللذين بجدهما في الأبيات التي يُعبِّر فيها الصوفى عن الأحوال غير المعتادة التي يعايشها ، والأمواج العالية من الأنوار التي يعانيها ، وتظهر تلك الخاصية بأوضح ما يكون ، حين يحكى الشاعر الصوفى عن محبته وما يلاقى فيها من وجد وشوق واحتراق :

وإيقادُ نيران الخليل كلوعتسى ولولا دموعى أحرقتنيَ زفرتـى وكُلُّ بــــلا أيوبَ بعضُ بليتــى وطوفان نوح عند نوحی کادمُعی فلولا زفیری أغرقتنسی أدمُعِی وحزنی ما یعقُوب بث أقلسه

وعلى هذه المحبة يجعل الصوفية من الموت عنواناً . فيكثرون في شعرهم من ذكر موت المحبين عشقاً ، قاصدين الموت في مفهومه الصوفي -إماتة تعلّقات النفس -وفي مفهومه العام . . ومن هنا قال ذو النون المصرى في مطلع إحدى قصائده :

أموتُ ومَا مَاتَتِ إليك صبابتي ولا قُضيت من صدق حُبكَ أو طارى وقد أعجب الصوفية دوماً بالعذريين من الشعراء ، وتمثلوا في شرج أحوالهم بأبيات الشعر العذرى التي تفيض رقة وتذوب حباً خاصةً أن الشعر

⁽١) د. يوسف زيدان: بحث بعنسوان (المتراث الرُّوحي في الحضارة العربية الإسلامية) ص ٢١ وما بعدها.

العذرى تندر فيه الصور الحسية الفِحَّة . التي تندر أيضاً في شعر الصوفية (١) .

٣- وللشعر الصَّوفى خاصية تتعلق بعدد الأبيات ، فباستثناء بعض القصائد الصوفية المطوّلة التى ابتغى أصحابها ترجمة التجربة الروحية بأسرها ، كالتائية الكبرى لابن الفارض ، والنادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، وأشعار العطار وجلال الدين الرومى ؛ وهى القصائد والدواويين التى تُعَدّ أبياتها بالمئات والألوف . فإن الأغلب الأعمَّ من شعر الصوفية يأتى على هيئة أبيات قصار، تلمح كل مجموعة منها عن لطيفة ذوقية مفردة ، أو بضعة لطائف سُرعان ما يحجم الصُّوفى عن الإسهاب فيها ، بحيث يقف قصيدته عند أقل عدد من الأبيات .. ولهذا فإن عديداً من الدواويين الشعرية لكبار الصوفية، تشتمل على مقطوعات شعرية لاتزيد أبياتها عن الخمسين. بل تقف أحياناً عند بيت أو بيتين فقط والمثال على ذلك تجده في دواويين : الحلاج والشبلي وابن عربي ، والتلمساني والششترى .. إخ(٢)

ومن الناحية العروضية وعيار الشعر ، حاءت أغلب أشعار الصُّوفية من البحور المشهور المتداولة -كالطويل والوافر والكامل- لما تتميز به هذه من اتساع يعطى الشاعر ، خلال كمية كبيرة من السواكن والمتحركات ، إمكانية وافية للتعبير عن أغراضه .. ومع ذلك فقد كان الصوفية كثيراً ما يضيقون بقواعد الشعر باعتبارها قيوداً، فيكسرون حدران التفعيلات في بعض أبياتهم دون التفات إلى المباح وغير المباح للشعراء -مما يغضب أهل العروض كثيراً وقد عبر عن هذا الضيق بقيود بحور الشعر أمير شعراء الصُّوفية "حلال الدين الرومي"

⁽١) للرجع السابق ، ص ٢٥ وما بعدها .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

فعلى الرغم من أنه وضع ديوانه "المثنوى" على قاعدة النظم الذى يعرف فى العربية بالمزدوج ، والذى يعتمد فى التقفية على توحيد القافية بين شطرى كل بيت ، بحيث تتحرر المنظومة من القافية الموحّدة .. إلا أنه يعُود فيضيق بتحكم التفعيلات فى آفاق النقش بالكلمات ، فيقول : "إننى أفكرُ فى القافية ، وحسى يقُول : لاتفكر فى شي سواى ويقول : المعنى فى الشعر ، كحجر المقلاع؛ ليس لهُ اتجاةً محددٌ .

وبطبيعة الحال ، فالشاعر الصوفى لم يكن ليلجاً إلى المهجور من البحور الشعرية ليُعبِّر بها ، فذلك بالنسبة له تكلَّف لاطائل تحته ، فالصوفى لايرمى إلى الإبهار اللغوى ولزوم ما لايلزم ليسعد به الفصحاء ، وإنما هو فى نهاية الأمر يترجم بالأبيات ، معنى عاينه عند فيضان الوحد(۱) .

3- والخاصية الأخيرة التي يُمكن عَدُّهَا سِمَةً عميزةً في الشعر الصُّوفي، هو ذلك الحشد الوافر من الأبيات مجهولة المؤلِّف .. ففي المتون التي أرحب للتصوف ورجاله في القرون الأولى ، تتوالى المقطوعات الشعرية مجهولة المؤلف، مسبوقة بكلمات مثل: وقال بعضهم .. وأنشد في معناه .. و لله در القائل .. وقيل .. وهكذا بل نراهم أحياناً ينسبون عدداً من الأبيات لغير واحدٍ من أهل الطريق .

ومن الأمثلة على ذلك ، الرباعية الشهيرة التى مطلعها: أحبـك حُبـين .. التى نسبتها بعض الكتب إلى رابعة العدّويَّة ، وذكرتها كتب أحـرى عنـد ترجمـة صوفى متاً حر عليها بسنوات عدة ، هو ذو النون المصرى .

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٨ وما يعدها ـ

تلك هي الخصائص العَامَّة للتراث الشعرى الذي تركه الصوفية، والـذي . يُعدُّ أحد تجليات الطريق الروحي في حضارتنا العربية الإسلامية .

وفى مجال الشعر الصوفى، قام يوسف زيدان بجهود كبيرة لإخراج بعض دواوين الشعر الصوفى ودراستها وتحقيقها ، منها: ديوان عفيف الدين التلمسانى، النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، وديوان عبد القادر الجيلانى .. وهذا ما سنعرضه فى الصفحات التالية .

ثالثاً: ديوان عفيف الدين التلمساني:

قبل أن نقوم بدراسة الديوان .. ونتتبع الجهود التي بذلها يوسسف زيدان في تحقيقه لهذا الديوان ينبغي أن نتعرف أولاً على "عفيف الدين التلمساني" حياته، وتصوفه، ومؤلفاته لكي تكون مدخلاً طبيعياً لدراسة الديوان على الرغم من اعتقاد البعض بأن حياة الشاعر وفكره قد لايؤثران تأثيراً مباشراً على دراسة شعره وهذا قول مرفوض لأن الشاعر هو مجموعة من التفاعلات الحسية والروحية والاحتماعية تتضافر جميعاً في صياغة المضمون الشعرى بمجسناته، وصوره ، وطبيعة اللغة التي يستخدمها الشاعر .. إلح من الأمور التي يجب أخذها في الاعتبار عند دراسة أي نص شعرى .

حياته وتصوفه:

نشأ التلمسانى (أبو الربيع ، عفيف الدين سُليمان بن على) فى بلاد المغرب العربى ، وعلى وجه التحديد فى ديار قبيلة كومة العربية التى استوطنت شمال تلمسان منذ وقت مبكر ولذلك عُرف العفيف بلقب : الكومى التلمسانى . وكان مولده سنة ، ٦١ هجرية ، وهو أصح التواريخ ، ولم يشذ عنه إلا بعض

المعاصرين من العرب والمستشرقين ، فنحد بروكلمان ، د.عمر فروخ يذكران لمولد التلمساني سنة ٦١٣ هجرية ونجد كرنكوف يجعلها سنة ٦١٦ هجرية وهي جميعاً تواريخ غير صحيحة .

و لم يطب المقام للعفيف في ديار المغرب فَرَحَلَ في شبابه إلى مصر والشام حتى انتهى إلى حدود تركيا الحالية ، وهناك التقى بأهم شخصية صوفية، كان لها الأثر الأكبر في تجربة العفيف الذوقية ، كما كان لها الفضل في تعريف دقائق الطريق الروحى الذي اندفع فيه العفيف بكل عنف .. ذلك هو : صدر الدين القونوي ، المعروف بالصدر الرومي ، المتوفّى ٦٧٢ هجرية .

وهو تلميذ الشيخ الأكبر محى الدين ابن عربى .. ومن هُنا ظهرت فى أشعار التلمسانى ، نفحة قوية من أفكار ابن عربى التى نعرفها فى كتابيه الشهيرين : الفتوحات المكية ، فصوص الحكم ولعل هذا التأثير الواضح فى العفيف ، هو ماحدا بالمستشرق كرنكوف إلى القول فى مقالته الموجزة بدائرة المعارف الإسلامية : "نستطيع القسول دون أن نخشى الزلل ، إن العفيف التلمسانى كان التلميذ الوفى لحى الدين ابن عربى "(۱).

وعلى طريقة صُوفية ذلك العصر ، حرج "القونوى" وتلميذه الشاب عفيف الدين للسياحة في أرض الله ، حتى حطت بهما عصا التجوال في القاهرة، حيث نزلا بدويرة الصوفية المعروفة آنذاك باسم خانقاة سعيد السعداء، وهي أول دار للصوفية المنقطعين عن العالم للعبادة ، كان الفاطميون قد أسسُّوها في القرن الخامس الهجرى ، ثم أوقفها صلاح الدين الأيوبي على زُوار مصر من الصوفية .. وكانت هذه الخانقاة ، هي مقر كبير الصوفية .عصر ، المعروف بشيخ

⁽١) زيدان (د. يوسف): المتواليات - دراسات في التصوف ، ص ١٢١ وما بعدها .

شيوخ الصُّوفية .

ونال "التلسمانى" مكانةً طيبةً فى قُلوب أهل التصوف بمصر ، وارتبط مع شيخ شيو حهم آنذاك شمس الدين الأيكى بصلات عميقة ، وأقام بمنزله وقتاً من زمن إقامته بديار مصر ، وهى الإقامة التى شهد خلالها العفيف التلمسانى أهم واقعتين فى حياته ، وهما : لقاؤه بمحمد عبد الحق بن سبعين .. وميلاد ولده الأوحد شمس الدين محمد المعروف بالشاب الظريف .

ثم رحل التلمسانى من مصر إلى الشام ، واستقر بدمشق ، حيث تولى الإشراف على تحصيل رسوم الخزانة العامّة ، وهناك نشاً ابنه الشاب الظريف وأنشد أشعاره التي طار ذكرها في الآفاق .

وفى حياة والله ، توفسى الشاب الظريف -سنة ٦٨٨ هجرية وكان عمره عنسد وفاته سبعة وعشرين عاماً، قضاها فى لهو الصبا وجهلة الفتوة وأفراحها ورثاه والله بقصيدة مؤثرة (من المنسرح) منها:

يابائع الموت مشتريسه أنا والحلدُ وعاين الناسُ خطُها سجدوا أين البناتُ التسى إذا كتبت وعاين الناسُ خطُها سجدوا أين الثنايا التي إذا ابتسمت أو نطقت لاَح لُؤلوُ نضدُ ما فقدتك الإخوانُ يا ولدى وإنما شمس أنسهم فقددوا عمد عدداً وما لما ليس ينتهي عدداً

وعندما توفى الشاب الظريف ، كان والده العفيف قد بلغ من العمر قرابة الثامنة والسبعين .. ويبدو أن العفيف التلمساني كان صادقاً في قوله بالبيت الثالث من هذه المرثية ، إنه يرحب بالموت بعد نفاد صبره حزناً على ولده، فهو لم يتم بعدها عامين .. فقد انتقل إلى حوار ربه في خامس رحب سنة

، ٦٩ هجرية . وكان التلمساني قد بلغ من العمر بشهادة معاصريه ثمانين سنة وهو ولذلك فقد عُدَّ تاريخ مولده كما يقول يوسف زيدان سنة ٦١٠ هجرية وهو الصحيح (١) .

مؤلفاته:

يقول ابن شاكر فى ترجمته للعفيف التلمسانى: وله فى كُلِّ علم تصنيف وهى إشارة جُزافية لأبُدَّ أن تُؤخذ بالكثير من الحذر، إذ يتضح من البحث وراء مؤلفات التلمسانى، أنه لم يكن على قدر من التنوَّع فى التأليف، كما قد يُفْهَم من عبارة ابن شاكر، بل تقتصر معظم مؤلفاته على جحال التصوف. . والأكثر من ذلك أن هذه المؤلفات كانت فى أغلب الأحوال شروحاً على نصوص صوفية، كتبها كبار رحال التصوف السابقين على التلمسانى.

وباستعراض مُؤلفات التلمساني يظهر أنه كان شغوفاً بهذه النصوص الصوفية ذات الطابع الرَّمزي فقد عكف على العديد منها محاولاً تحديد المعاني المتوارية خلف الرمز الصوفى . ومظهراً تلك المعاني التي اختص بها أهل الطريق والولاية .

وإذا كانت مؤلفات التلمساني الشارحة ، ذات قيمة تفسيرية كبيرة لآراء السابقين عليه ، فإنها أيضاً تُعبِّر عن موقفه الخاص ، وآرائه بِعَدِّهِ واحداً من أهل الطريق . ومن هذه الشروح :

١- شرح منازل السائرين لشيخ الإسلام: أبو إسماعيل عبد الله بن محمد ابن

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٢٣ وما بعدها .

على .. المعروف بالهروى الأنصارى (ولد سنة ٣٩٦ وتوفى ٤٨١ هجرية) وقد أثار هذا الكتاب شجون الصوفية فتناولوه بالشرح ، كما أثار حفيظة غير الصوفية ، فوقفوا منه موقف التقدير الذى لايخلو من النقد .

٧- شرح المواقف (لأبي عبد الله محمد بن عبد الجبار النَّفَّرِيّ) (١) .

٣- شرح تائية ابن الفارض المعروفة باسم (نظم السلوك) وهي واحدة من أشهر
 قصائد الشعر الصوفي .

٤- شرح فصوص الحكم (للشيخ الأكبر محى الدين بن عربى المتوفى ٦٣٨ هجرية)

ه- شرح القصيدة العينية للشيخ الرئيس ابى على ابن سينا . والتى تتناول موضوع النفس الإنسانية تناولاً صوفياً قريب الصلة بمذهب أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ، وتقع عينية ابن سينا فى عشرين بيتاً (من بحر الكامل) يقول فى مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع وغير ذلك (٢) .. كرسالته التي ألفها في علم العروض .

الديوان:

يُعَدُّر ديوانُ التلمسانيّ هو أكثرَ أعمالِهِ تعبيراً عن شخصيته ، وآفاق تصوفه .فإذا كانت سائر مؤلفات التلمساني – باستثناء رسالته في العروض-

⁽١) حقته وعلق عليه د. جمال المرزوقي ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٠م .

⁽٢) راجع المرجع السابق ، ص ١٢٨ وحتى ص ١٣٩ .

هى شروح على ما كتبه السابقون عليه ، فإن هذا الديوان هو المؤلف المستقل الذى لم يتقيد فيه العفيف بعبارة غيره ، بل انطلق بحسه الشعرى المرهف، ليعبر عمّا يراه هو من حقائق الحبّة ، وغيرها من ملامع الطريق الصّوفى . والديوان هو أشهر مؤلفات التلمسانى على الإطلاق ، ولا توجد شكوك فى نسبته له، إذ ذكره معظم المترجمين والمفهرسين للتلمسانى وديوان التلمسانى خى معظمه يدور حوّل تلك الأفكار الصوفية التى ظهرت عند ابن عربى وابن سبعين ، وأتباعها .

منهج يوسف زيدان في تحقيق الديوان:

بدأت معرفة يوسف زيدان بالعفيف التلمسانى وديوانه الشعرى منذ سنوات وكانت هذه المعرفة -كما يقول في مقدمته للديوان ناجمة عن دهشتين: الدهشة الأولى ، من ذلك الهجوم الشديد الذى شنّه تقى الدين بن تيمية على عفيف الدين التلمسانى ، ناعتاً إياه بأقذع الصفات ، حتى بلغ به الأمر أن دَعَاهُ: الفاحر التلمسانى (1) فهو يترجم للعفيف في إحدى رسائله فيقول ما نصه:

"وأمَّا الفاحر التلمسانى فهو أخبث القوم (الصوفية الفلاسفة) وأعمقهم في الكفر، فإنه لايفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربى، ولايفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الروحى (القونوى) ولكن عنده ما ثم غير (الله) ولا سوى بوجه من الوجوه وإن العبد إنما يشهد السوى مادام محجوباً، فإذا انكشف حجابه، رأى أنه ما ثم غيره يبين له الأمر. ولهذا كان يستحل جميع المحرمات، حتى حكى عنه الثقات أنه كان يقول: البنت والأم والأجنبية شئ

⁽۱) د. يوسف زيدان : ديوان عفيف الدين التلمساني ، دراسة وتحقيق ، ط۱ أحبـار اليـوم، ١٩٩٠، ص ٧ .

واحد وما رأيت من كفر هذا الكفر ، الذى ما كفره أحدٌ قط ، مثل التلمسانى" وهذا هو رأى ابن تيمية فى العفيف التلمسانى ، وهدو كما نرى قاطعٌ حاسم ومع ذلك فللدكتور زيدان عدة ملاحظات هى كالتالى :

أولاً: إن ابن تيمية يُعتمدُ في نقده للتلسماني وتكفيره له ، على بعض الروايات التي ، بحسب تعبير ابن تيمية : حكاها الثقات فهل يا ترى تكفي (الحكايات) لتكفير رجل مسلم ؟ وأين استشهادات ابن تيمية بنصوص التلمساني قبل الحكم عليه ، فقد كانت عادته أن يورد من نصوص المتهمين -شعراً ونثراً- ما يبرر حكمه عليهم ، لكنه لم يفعل ذلك مع التلمساني .

ثانياً: كان ابن تيمية مُعاصراً للتلمساني ، فقد وُلـد ٦٦١ هجرية وتوفى ٧٧٨ هجرية ولابد أن نأخذ شهادات المعاصرين بالكثير من الحذر لما تنطوى عليه أحياناً من ملابسات قد تحجب الصواب عن أعينهم .

ثالثاً: جمع ابن تيمية كل صوفية عصره في سلّة واحدة ، وألقى بها إلى الهاوية ولعلّ ذلك يرجع في المقام الأول ، إلى اعتقاده الذي صَرَّح به عقب هجومه عليهم ، حيث قال : وكثيراً ما كنت أظن أن ظههور مثل هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار واندراس شريعة الإسلام ، وأن هؤلاء مقدمة الأعور الكذاب الذي يزعم أنه الله وهكذا كان فكر ابن تيمية مأزوما بهموم عصره وأوهامه .. وإلا ، فهاهم الذين هَاجَمهم ، تمر على وفاتهم ووفاته - مئات السنين ، ولم يظهر الدجالُ الأعور الكذاب . وها هم التتار ينحسرون عن العالم الإسلامي ، في حياة العفيف التلمساني، ولم يكن العفيف قد توفي بعد ، حين أعلن إمبراطورهم غازان إسلامه ، ولم

يلبث أن دخل التتار الإسلام ، ولم تلبث المدن التي تعَرضت للخراب في العالم الإسلامي أن نهضت وانتعشت بعد سنوات قليلة .. فلا عبرة إذن في عَدِّ ابن تيمية مَنْ هاجمهم كانوا سبب اندراس الإسلام .

ونضيف أنَّ هؤلاء أيضاً كانوا المرابطين على الدوام فى التُّغور .. وأوَّل من يرفع راية الجهاد ومنهم من استشهد وضرب أروع الأمثلة فى التضحية أمثال نجم الدين كُبْرى وغيرهِ .

أخيراً: لقد انتهى ابن تيمية إلى نوع من الـنوق الصُّوفى فى أخريات حياته، وظهر ذلك واضحاً فى مؤلفاته المتأخرة .. ولو كان عمره قــد طـال عـدة سنوات ، لكان قد أعاد النظر فيمن أخرجهم من دائرة الإسـلام ، ولعله كان سينتهى بصددهم إلى رأي آخر(۱) .

والدَّهشة الأحرى: كان عند مطالعة يوسف زيدان لمخطوط ديوان التلمسانى المحفوظة بمكتبة الأسكوريال. حيث توقف طويلاً عند تلك المعانى الرُّقراقة التى تنساب فى شعره.. وعند هذه الحبَّة الروحبة التى تتأجج بصدق بين كلمات أبياته ، حتى أن كثيراً من أشعار الصوفية المشهورين تتواضع عن بلوغ هذه المكانة الرفيعة لشعر التلمسانى ، فلا تصل إلى روعة تعبيره ودقة تصويره المفعم بالايحاءات والنكات الذوقية ومن ثم بدا للدكتور زيدان التلمسانى بشكل مخالف لما صوره ابن تيمية.

ومن ثمَّ كان تحقيق ديوان عفيف الدين التلمساني أمنية تُراوده فشرع في البحث والتنقيب عن العديد من المخطوطات لحصرها ومعرفة مواطن حفظها

⁽١) المتواليات ، ص ١٤٦ .

ثم اختار بعضها للاعتماد عليها في التحقيق.

وقد اعتمد يوسف زيدان على ثلاثة أصول خطية لاتنتمى إلى أصل واحد، ولم تنسخ إحداها من الأحرى .. وقد بدأت مخطوطتان منها بازتيب القوافي ترتيباً هجائياً من الهمزة إلى الياء ، وبدأت الثالثة بداية مختلفة ورتبت القوافي على غير النستق الوارد في المخطوطتين السابقتين .

وقد قام يوسف زيدان بمقابلة النسخ الخطية حيث لم يكن من المكن اتخاذ واحدة من نسخ التحقيق [مخطوطة أصلية] واعتبار النسخ الباقية ثانوية كما يحدث في الكثير من الأعمال المحققة - إذ أن هذه النسخ جميعاً ، متأخرة عن عصر التلمساني بزمن طويل .

لذلك ، كانت المقابلة بين النسخ المخطوطة تقوم على عَدَّها جميعاً فى مرتبة واحدة من حيث الأهمية ، فلم يقم يوسسف زيدان بإصلاح نسخة منها على أساس أنها (المخطوطة الأم) وإنما قابلها جميعاً .

كما قام يوسف زيدان باختيار الكلمة الصحيحة بعد المقابلة ، والإشارة إلى ما رآه من خطأ النساخ في الهامش .. كما قام بتشكيل الكلمات وضبطها ضبطاً كاملاً، والفصل بين المقطوعات الشعرية بذكر البحور ، وتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إليها الأبيات ، وشرح المفردات اللغوية والمصطلحات الصوفية والتعليق على المواضع التي نراها غامضة في مفهومها الصوفي ، بالإضافة إلى عمل الفهارس الملحقة بالديوان .. وهذا مما الاشك فيه بحهود لايقوم به إلا أصحاب العزائم القوية من والمحققين .

وإذا رجعنا إلى الديوان ثانية نجد أن "التلمساني" قد جمع في هذا الديوان بين رقة الشاعر ومواحيد الصوفية التي يعانيها أهل القسرب في رحلتهم الروحية

العارجة من الخلق إلى الحق حيث يصوغ التلمساني حال المحب الصوفي في بعض أبيات الديوان ، فيلجأ إلى الرمز الصوفي والتورية التي تجدها عند الصوفية، حيث يطلقون عباراتهم وأشعارهم في محبَّة الذات الإلهية ، كما لـو كـانت في محبوبة إنسانية ليتجنبوا لوم العامة وثورة فقهاء الظاهر .. يقول التلمساني (من الطويل) مخاطباً محبوبه:

> إذا مَاسَ مَنْ يهواك تيهاً فـلا عتبُ ومَنْ ذا الذي يُسقى بذكرك قهوةً سبیت الوری حسناً وأنت محجّب ً

ومَنْ ذا يرى ذاك الجمال فلا يصبو؟ ولاينشى تيهاً ويزهو به العُجْـبُ؟ فكيف بمن يهواك إن زالت الحجُبُ وأصبحت معشوق القلوب بأسرها وما ذرةً في الكون إلا لها قُلْسب عُ

ولايشك دارس التصوف في أن مراد التلمساني بهذه الأبيات هو إطلاق صبابات العشق الإلهي، فالأبيات تشير إلى الجمال الإلهي المحجوب بتنوعات المخلوقات ، تلك المخلوقات التي هي بكل مراتبها ـ في عشق وتسبيح للخالق، كما جاء في الآية القرآنية ﴿ وإنْ مِنْ شَيِّ إلا يُسَبِّحُ بحَمْدِه ... ﴾ لكن هناك بعض الأبيات في الديوان، تقوم بها شكوك قوية حول ماهية المحبة التي يقصدها التلمساني، إذ تحمل هذه الأبيات طابعاً حسِّياً لانستطيع معه الحكم بأنها أشعارٌ كُتبت بلغة النفوق الصوفى .. انظر إليه مثلاً حين يقول (من الطويل):

> كَانَّ عَلَارَ مَنْ أَجِبُ بُحَدَّهِ رشيق التثنى راشق الجفن فاتك يكلِّف ردْفيه من التُّقْل مثل ما يموج غديرٌ تحت غُصْن قَوَامِسهِ

رضاه، وفيسه بعض آثسار صدده جيوشُ الهوى من تحت رايــة قصــدهِ يكلِّف من ثُقْـل الهـوى قَلْبَ عبـدهِ وثعبسانُ ذاك الشُّعْسرِ ظَــَامِ لـوِرْدِهِ إن الرمز الصوفى مهما بلغ فى تعمُّقه وإشاراته، لايبيح مطلقاً للشاعر أن يتحدث عن ثقل الأرداف وثعابين الضفائر التى تصل إلى الأرض! لعلها تكون صورة شعرية بديعة، موحية بجمال امرأة ، لكنها أبداً لاتكون ذوقاً معبراً عن جمال الذات الإلهية ..

لِذَا فإننا لانستطيع قبول أشعار التلمساني جميعها في ميدان التصوف-كما يقول يوسف زيدان(١).

فالراجح أنه لم يوقف أبياته كلها على تصوير أحوال الحب الإلهى، وإنما أنشد بعضاً منها في حبّ إنساني أرضى . ومن هنا نقف حيارى مترددين عند بعض أبياته الرائعة، لاندرى هل نأخذها على جناح الحبة الإلهية، أم نحملها على الجانب الإنساني.. فمن ذلك قوله (من الكامل) :

سَلَّتُ جُفُولُكُ لَى سيوفَ حِدادِ وطفقت يُبدين الذبولَ تَصَوُّناً لو أن فَرْطَ نُعَاسِ جَفْنِك مَانجى بَرَدَّ بظَلْمِكَ حَرُّ ظُلْمِكَ جارياً أرسلتُ طرفى نحو خدُك رائسداً

فقتلننى ولبسن أنوب حِلادى أنسَيْن أن دمى بخسدك بسادى ما عنه يفضل ما شكيت سهادى فيسه علسى مساليس بالمعتساد فعلمست كيف خيسانة السرواد

من الممكن أن نجد صوفياً يتكلَّف شرح هذه الأبيات، عَاداً إياها تشير إلى عجبة الله، ويعطى لكل لفظة دلالة صوفية معينة - كما نجد في شروح النابلسي على شعر ابن الفارض وأبى الحسن الشُّشْترى - لكنه من التعسُّف، إدخال الكلام عن (الظُلَم والظَلَم) في دائرة الخطاب للذات الإلهية.. فا لله - بنص

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٤١.

الحديث - حرَّم على نفسه الظلم! وطالما اشتكى شعراء الصوفية نيران وحدهم، لكنهم لم يستعملوا أبداً كلمة الظلم.

وإذا تجاوزنا حديث المحبة في ديوان التلمساني، بكل ما يشيره من حيرة حول حقيقة محبوبه ، وبكل مافيه من روعة التصوير ورقة اللفظ ودقة المعنى.. نراه في أبيات أخرى وهو يلوم اللائم عليه، وينتقد نقاده الذين لم يفهموا سكره بشراب المحبة، فيقول (من الطويل):

أفِى وَهٰى باسمِ المليحةِ تعتسبُ ولو فزت مِنْ ذاك الجمسالِ بنظرةٍ وَهَبْتك سُلوانى وصَبْرى كلاهما فَهَا أَنَا والسَّاقِى يُناول كَاسَسها فإن لاَمَ فيها الشيخُ طِفْلَ غرامها تذكّرنى الحلاجَ والكاسُ تجتلى ولَوْ لَمْ يروا رَاوُوقها كصليبسه

وتُعْرِضَ إِن وَحَدْتُهَا ثُمَّ تغضب لَا أَصبْحَ مِنْكَ العقلُ يُسْبى ويُسلبُ وأَمْا غَرَامى فَهُو مَالَيسَ يُوهب فالشربُ صِرْفاً أَو يغنى فأطرب على سُكره فالشَّيخ كالطفل يلعب وَلكنها عنه تُصنان وتُحْجَسب لا عَنْدَوُا حَلاجها حين يُصْلُب لل

فقى هذه القطوعة الشعرية ، يفصح التلمسانى عن سر سكره، ويوضح لماذليه كيف أن هذا السكر قد نشأ من مطالعة تجليات الجمال الإلهى فى الكون. وهنا يلمح التلمسانى إلى قضية الحلاج (الحسين بن منصور، المقتول ببغداد سنة ٩ ، ٣هجرية) فالحلاج سبق له الشرب من هذه الكأس التى سكر بها الصوفية، ولذلك فهم يعذرون الحلاج حين يرون راووق الكأس سبباً فى مقتله وصلبه، هذا القتل والصلب الذى استهان به الحلاج نفسه، واستهان به من بعده كل المحبين الذين أسكرتهم تجليات الجمال الإلهى فى الكون.

ومن أهم أفكار التلمساني وأعمقها في الديبوان، ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم الوحدة وهي الفكرة التي تقبول بيايجاز شديد بانه لاموجود على الحقيقة إلا الله، وما سواه وهم وخيال، وأضغاث حلم لايلبث المفيق منها أن يدرك معنى الوحدة الإلهية التي تتلاشى معها كل مظاهر الوجود، فلايبقى سوى الله فقط.. وتلك هي الفكرة التي عرفها التلمساني من كتابات ابن عربى وأقوال صدر الدين القونوى، ثم تعمّق فيها بعد لقائه بابن سبعين .

وإذا كانت (الوحدة) هي التهمة الكبرى التي دفعت الفقهاء لتكفير العديد من المتصوفة، فإنها عند الصوفية هي مشهد التوحيد التمام اللذي يتذوَّقه خاصة أهل القرب من الله... يقول التلمساني في مشهد الوحدة (من الطويل):

بدا فهو للأنوار أفضح فاضح وما دونه من مانع غير مانح سبتك مريضات العيون الصّحائح تجد وجه حسن للكمالات لانح هجاها عم لكن بعين المدائح له القيد والإطلاق رتبة لامح فمن طائر فيه وماش وسابح مَقَالُكَ إن المِسْكَ ليس بقائدح

أَلَمْ تُرَ وَجَه الحسنِ أوضح واضح ولا عائق من دونسه غير ذاتسه إذا أنت أعطتيك العيون عيونها فشاهد كثيف الكون لامتنقصا فيا حُسْنَ وجه مِنْ كنيفات مركز تطور في أشكاها ذليك السدى هو البَحْرُ لا سطح ولا ساحل لله وإن كنت مزكوماً فليس بهلاسق

ففى هذه الأبيات يعبر التلمسانى عن ذلك المشهد الذوقى الذى يتعرّف فيه الصوفى إلى تجليات الحق تعالى فى الكون، تلك التحليات التى يسدو من خلالها النور الإلهى الذى احتجب من شدة نوره وظهوره. وفى هذا المشهد يدرك الصوفى: حقيقة الإحاطمة الإلهية.. وفى البيت الأحير، يتهكم الشاعر على

منكرى الوحدة لقصورهم عن إدراكها ، فهم كالمزكوم الذي ينكر رائحة المسك من حوله .. وهـو مـا يذكّرنـا بتهكّـم آخـر، شبيهٍ بـه، ورد في وصـف شهاب الدين السُّهروردي لمنكري الحقائق الصوفية ، قال : هم كالعِنَين إذا أنكر لذة الوقاع^(١) .

وبذلك نكون قد وقفنا على حدود شعر عفيف الدين التلمساني كنموذج لشعراء الصوفية الأفذاذ . . وتعرفنا على الملامح الأساسية في شعره من خلال الاستشهاد بمقتطفات من ديوانه لتوضيح الأمر .. وننتقل بعد ذلك إلى نموذج آخر من أعظم النماذج الشعرية الصوفية وهو:

رابعاً: قصيدة النادرات العينية (٢).

تحدثنا من قبل عن عبد الكريم الجيلي كواحد من أعلام التصوف وفصَّلنا الحديث عن حياته وتصوفه ومؤلفاته (٢) .. أما الآن فلنتحدث عن قصيدته (النادرات) كما حقّقها يوسف زيدان:

والنادرات واحدةً من أطول الآثار الشعرية في التصوف الإسلامي وهسي تتألف من ٥٣٤ بيتاً . ولا نعلم أن هناك قصيدة صوفية تتعداها في عدد الأبيات، اللهم إلا تائية ابن الفارض الكبرى (نظم السلوك) والتي تقع فسي ٦٦٧ بيتاً.

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٤٣ وما بعدها .

⁽٢) د. يوسف زيدان : النادرات العينية - لعبد الكريم الجيلي مع شرح النابلسي ، الطبعة الثانية دار الأمين ١٩٩٩ دراسة وتحقيق .

⁽٣) راجع عبد الكريم الجيلي (فيلسوف الصوفية) ص ١٣ وما بعدها .

وقصيدة النادرات من بحر الطويل ، وتفعيلاته (فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن) وتتكر هذه التفعيلات - ٤ تفعيلات في كل شطر - فتعطى كميات كبيرة من السواكن والمتحركات ، مما يتيح للشاعر أن يعبر عن المعنى الذي يدور في ذهنه بأكبر قدر من الألفاظ ، ومن ثم كان البحر (الطويل) من أشهر البحور وأكثرها تداولاً ووروداً في أشعار العرب القدماء .

ولايوجد هناك أدنى شك فى نسبة النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى فهو يشير إليها فى مؤلفاته الأحرى المقطوع بصحة نسبتها إليه ، خاصة كتابه الإنسان الكامل .. وقد أتم الجيلى تأليف هذه القصيدة قبل سنة ٥٠٥ هجرية ولكن تاريخ تأليفها غير معلوم على وجه اللّقة ، فالجيلى لم يُشر إلى ذلك قبط، وكذلك الشراح والنساخ الذين تناقلوها من بعده .. وإن كان الثابت أن تاريخ تأليفها ، سابق على تاريخ تأليف كتاب الإنسان الكامل الذى وضعه الجيلى سنة محرية .

وهناك اختلاف حول تسمية القصيدة ، فالجيلى يدعُوها بقصيدت العينية، وبالنادرات ، وبالبوادر الغيبية والنوادر العينية – وهو العنوان الوارد فى مُعجم المؤلفين – وبالنوادر العينية فى البوادر الغيبية .

وأيضاً النادرات العينية في البادرات الغيبية - كما يذكر بروكلمان في نفس الموضع مؤلفا للجيلي بعنوان: قصيدة الدُّرر .. والأرجح أن قصيدة الـدُّرر هذه ليست النادرات العينية ، وإنما قصيدة الجيلي المسماة "الـدُرة الوحيدة في اللّحة السعيدة" وهي قصيدة تتألف من ٥ ه بيتاً - أوردها في الإنسان الكامليقول مطلعها:

قلبٌ أطاعَ وحَدَّ فيهِ حنانُه وعصَى العَوَاذل سِرُّهُ ولسانُه

عَقَدَ العقيق مِن العيون لأنَّه . فقد العقيق ومن همُو أعيانه

ولعل هذا الاعتلاف في عنوان القصيدة ، وتعَدُّد تسمياتها ؛ هو السبّب في عدم ذكر النَّابُلسي عنواناً لها في شرحه ، مكتفياً بقوله : عينية الجيلي. وإن كان ذلك - من جهة أخرى - يؤكد أن القصيدة كانت ذات شهرة في الأوساط الصوفية آنذاك ، مما أغنى عن البحث في عنوانها . ويرى يوسف زيدان أن أنسب عنوان للقصيدة هو النادرات العينية في البادرات الغيبيَّة (ألك من حيث إنها - حسبّما يرى مؤلّفها - تتألف من أبيات ، كل بيت منها (نادرة) تنتهي بقافية (العين) وتتحدث عن (بادرة غيبية) .. والبادرات - أو البوادر والبواده - في اصطلاح الصوفية ، هي : ما يفحاً القلب من الغيب على سبيل الوهلة ، إما لموجب فرح ، أو موجب ترح .

أما من حيث المكانة الصّوفية للنادرات ، فهى نصّ من أهم النصوص التى عبرت عن فكر الصوفية فى هذه المرحلة التى عباش فيها الجيلى ، وهو يصفها بأنها : قصيدة عظيمة ، لم ينسج الزمان على كم الحقائق مثل طرازها، ولم يسمح بفهمها لاعتزازها . أما النّابلسى فيقول فى شرحه أن العينية : هى الدرة المصونة والجوهرة المكنونة . . إلخ . ويقول صاحب (منظوم قلائد اللّر النفيس) إنها قصيدة : لم يُؤت بمثلها فى الدهور والأعصار ، و لم يسلك أحد مسلكها .. ولا يمكن وصفها بلسان العبارة ، ولا يُقدر على نقتها ببيان الإشارة لما احترت عليه من صنائع لطائف كلمات ذوقية وبدائع غرائب ترشحات

^(*) لابن عربى قصيدة بعنوان : البادرات العينية في النادرات الغيبية ، راجع مؤلفات ابن عربي لعثمان يحيى ، ص ٢١٨ .

شعرية"^(١).

ولا يزال الصُّوفية يرددون أبياتاً من (النادرات) ويتغنى بها المنشدون في حلقات الذكر – حتى اليوم- في نواحي مصر .

وإلى حانب هذه المكانة الصوفية للقصيدة ، وبقائها حيّة في وحدان الصوفية، فإن لها مكانة أدبية رفيعة فالجيلى يتميز بحِس شعرى مرهف، ولا يلجأ في شعره ، من الناحية البلاغية ، إلى الصور المفتعلة والتعقيد – على نحو ما نجد مثلاً في بعض قصائد ابن الفارض وابن عربى – وإنما تنساب ألفاظه في سهولة ويُسر . وأغلب صوره (التشبيه والاستعارة) وهما من أبسط صور البلاغة وأكثرها طبيعة . هذا على سبيل الإجمال ، وإن كانت دراسة مواطن الجمال الأدبى – على حدًّ قول يوسف زيدان تحتاج إلى دراسة مستقلة .

أما الموضوعات الصُّوفية والفلسفية في القصيدة فهي متنوعة . وقد بدأ الجيلي عينيته بالحديث عن الحبِّ – الذي هو عند الصوفية آخر طور من أطوار العرفة – ثم تتحدَّث أبيات القصيَّدة عن باطن العبادة وحقيقتها ، وعن العبالم الذي هو عند الجيلي خيبال ، وعن الله وكيف هو الموجود الأوحد على الحقيقة ، وما سواه لاحقيقة لوجوده ، ثم عن العارية في الأشياء .. كما تضع النادرات تفصيلاً لفكرة الجيلي في الوحدة وفكرت الأساسية التي شغل بها دائماً : الإنسان الكامل .

ومن خلال النادرات ، أيضاً يُقدِّم لنا الجيلي ترجمة ذاتية لحياته ، وكيف سلك مسلك القوم وشرب شرابهم .. وفي ثنايا هذه الترجمة يتحدث الجيلي عن

⁽۱) د. يوسف زيدان : النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى ، مع شرح النابلسى ، دراسة وتحقيـق، ص ۲ وما بعدها .

الروح وهبوطها ، وعن الجسم ونزوله من عند خالقه ، وتكونه في الأرحام، وأيضاً تتحدث النادرات عن الأفلاك السماوية وترتيبها هذا كله إلى حانب موضوع من أهم الموضوعات الصوفية ، وهو: الشيخ والمريد(١).

إن تلك الموضوعات من التصوف الفلسفى ، كان حديث الجيلى عنها ذا طابع رمزى ؛ مما دعا إلى وحود شرح للقصيدة ، يُفصِّل مجملاتها ويفك رموزها . وكان "النابلسي " صاحب هذا الشرح(٢) .

منهج يوسف زيدان في تحقيق القصيدة:

كعادة الدكتور زيدان عند إقدامه على أى عمل أن يجمع كل الأصول الخطية ومقابلتها .. سواء بالنسبة لقصيدة "النادرات" والتى توجد موزعة بين مكتبات العالم وقد حاول جمع أكبر قدر من هذه النسخ الخطية ، للاستفادة منها في التحقيق حيث جمع ما يقرب من خمس عشر مخطوطة من أنحاء متفرقة كدار الكتب المصرية ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، المكتبة الوطنية بباريس، ومكتبة الدولة ببرلين ، ومكتبة حامعة كامبردج .

أما بالنسبة لشرح النابلسي (المعارف الغيبية) فيوجد منه عديدٌ من النسخ موزَّعة هي الأخرى بين مكتبات الشرق والغرب. كدار الكتب المصرية، ومكتبة بلدية الإسكندرية ، والظاهرية بدمشق ، ومكتبة المعهد الأحمدي بطنطا، والمتحف البريطاني بلندن ، ومكتبة خسرو بك بسيراييفو .

⁽١) راجع المرجع السابق ، ص ٢٣ وما بعدها .

⁽٢) يُعَدُّ عبد الغنى النابلسي من أشهر الشراح الصوفية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين ولد بدمشق سنة ٥٠٠٠ هجرية وتوفي بها سنة ١١٤٣ هجرية .

و لم يحاول يوسف زيدان في تحقيقه أن يرسم (شحرة نسب) للنسخ التي وحدناها، سواءً للنادرات أو المعارف الغيبية ، حيث إنه لم يجد من بينهما نسخة واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش في عصره ، بحيث يمكن عَدُّهَا المخطوطة الأم وسائر النسخ (مخطوطة ثانوية) وقد اختار يوسف زيدان من بينها جميعاً أربعاً من النسخ لتحقيق النادرات ونسختين لتحقيق الشرح .

حيث تحست المقابلة بين المخطوطات .. ومن خيلال المقابلة اكتشف يوسف زيدان أخطاء النساخ التي كانت بالنسبة إليه عملاً شاقاً ففي كل بيت من النادرات كان يجد خطاً أو أكثر ، وقع فيه أحد النساخ .. وأحياناً تختلف الكلمة الواحدة في النسخ الأربع للقصيدة ، وكذلك الأمر بالنسبة للشرح، فقد بحد كلمة واحدة اختلفت بين النسختين اللتين نقابل بينهما ، وكلا الاختلافين خطاً .. وهذا ليس شيئاً غربياً أو حديداً فقد ورد ذلك في كثير من المخطوطات منذ القدم حيث ذكر السيوطي ، وابن خلدون في مقدمته .

وقد وضع يوسف زيدان الهوامش والكشافات ، و عَرَّج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى ذكرت -أو أشير إليها- في المتن، وشرحاً موجزاً لبعض المفردات اللغوية الصَّعبة وغير المتداولة ، وتعريف للمصطلحات الصوفية الواردة في المتن وذلك بتتبع الأصل القرآني للمصطلح إن وُحد ، ثم بالتعريفات التي وضعها الصوفية الأوائل ، متدرجين إلى كتب الاصطلاحات ذات الطابع الصوفي الفلسفي ، ثم في النهاية تعريف الجيلي للكلمة .. وذلك حتى يمكن ملاحظة تتطور مفهوم المصطلح الصوفي ، هذا مع مراعاة الاختصار وعدم الإطالة.

وبذلك نكون قد تعرَّفنا على منهج يوسف زيدان في تحقيقه لقصيدة

النادرات العينية لعبد الكريم الجيلى والجهود التي بذلها لإخراج النص خالياً من كل العيوب التي خَلفها النساخ .. ومبينا لكل الرموز المبهمة ومن ثم نكون أمام نص صوفى فلسفى أدبى يحتاج إلى معاينة الفلاسفة والأدباء لكى يستخلصوا منه كل جديد ويبحثوا في معانيه ومراميه .. لتعم الفائدة تمهيداً لاكتشاف نصوص أحرى .

نماذج من أبيات القصيدة وهوامشها كما وردت في النص المحقق:

١- فُوَادُ بِهِ شَمْسُ الحِبةِ (١) طالِــــع

وليس لِنحـــــم العذلِ فيه مَوَاقِــعُ

٧- صحًا الناسُّ مِنْ شكر الغرام ومَا صَحَا

وأَفْرِقَ (٢) كُلُّ وهو في الحان جامعُ^(٣)

٣- حُميًّا هواه عينُ قهـوةِ (١) غيـرهِ

⁽١) المحبة: هي محبة العبد لربه ، وحب الله لعباده للخلصين . وقد وردت المحبة بهذا للعني في القرآن الكريم (آل عمران ، ٣١ / للائدة ٥٤) والحبة الأصلية عند الصوفية هي عبة اللات عينها ، لا بعد أمر زائد ، لأنها أصل جميع أنواع المحبات (اصطلاحات الصوفية للقاشاني ص ٧٨) والمحبة للة في المخلوق واستهلاك في الخالق (التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ص ١٣٠) وهي تنشأ من المعرفة ، واستيلائها على القلب .. والمحب قليل الاختلاط بالناس ، كثير الخلوة با لله تعالى؛ لايتازع أهل الدنيا في دنياهم (ألفاظ الصوفية ومعانيها للدكتور حسن الشرقاوي ص ٨٢) ويقول السلمي : خلق الله الملائكة للخدمة ، والجن للقلرة ، والشياطين للعنة ، وخلق العارفين للمحبة (المقلمة في التصوف ص ٢٨)

⁽Y) الفرق: هو الاحتحاب بالخلق عن الحق ، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها (اصطلاحات الصوفية للقاشاني ص ١٣٦) والجمع: هو شهود الحق ، بلا خلق (اصطلاحات الصوفية ص ١٤١) والتقرب إلى الله بالأعمال: تفرقة ، فإن شاهد الصوفي نفسه مقرباً ، فهو في الجمع (التعرف ص ١٤٣) ويقول القشيرى: لابد للعبد من الجمع والفرق ؛ فإن من لا تفرقة له ، لا عبودية له، ومن لا جمع له، لا معرفة له ؛ فقوله تعالى ﴿إِياكُ نعبدُ ﴾ إشارة إلى المفرق ، وقوله تعالى ﴿إِياكُ نستعينُ ﴾ إشارة إلى الجمع .. (الرسالة القُشيرية ج ا / ص ٢٧٠) .

⁽٣) صحى أ ت / وفرق ع ، أفرد م / الحال ع .

⁽٤) القهوة : الخمر ، وسُميت بذلك لأنها تُقهى شاربها عن الطعام ، أى تذهب بشهوته (لسان العرب لابن منظور ج٣ / ص ١٨٢) .

مُدامٌ (١) دواما تقتنيها الأَضَالِعُ (٢)

٤ - هوى وصبابا حبّ حبّ حبّ

وتُربَةَ صبرٍ قد سقتها المدامعُ^(٢)

ويَا لهفَى كمْ مات ثُمَّةَ والعُوْ(٥)

٦- وَلِي طَمَعٌ بِينَ الأَجَارِعِ(١) عهدُه

قديمٌ وكم خَابَتْ هُنَاك المطامعُ(٧)

تقضَّى لنا هل أنتَ يا عصرُ راجعُ^(٩)

(١) المدام : يقصد بها الصوفية ، شراب المحبة الإلهية ، وهي الخمر الأزلية التي سكروا بها ؛ يقــول ابـــوت الفارض في مطلع قصيدته الخمرية :

شربنًا علَى ذِكْرِ الحبيبِ مُدامة من سَكرنا بها من قبلِ أن يخلَقَ الكَرْمُ

(ديوان ابن الفارض ، دار صادر ، ص - ٤ ١)

(٢) غير قهوة م ت / مداما أ .

(٣) قربة صير ع / تربة - م / سبقتها ت .

(٤) زروُدَ : موضع بمكة ، ويقصد الجيلي به - وفقاً لما يقرره النابلسي : مقام القرب .

(٥) أعلل قلبي م / عن ع م / ثمت أم .

- (٦) الأحارع: الأرض الرملية المستوية التي لاتنبت شيئاً (لسان العرب ج١ / ص ٤٤٣) ويعنى الجيلمي بالأوجاع هنا ، مقام المجاهدات السلوكية التي يحل فيها العارف في ابتـداء سلوكه. وعهـد المطمـــع (قديم) لأنه حضرة الإجابة في قوله عند ﴿السَّتُ بِربكُم﴾ (المعارف ، ورقة ٢)
 - (V) ولى مطمع ع / أ جارع ع أ / مطامع ع .
- (٨) الرند: شحر من أشحار البادية ، طيب الرائحة (لسان ١٢٣٤/١) ويقصد الجيلى بزمن الرند: أوقات نفحات الحق التي حظى فيها بالتحليات الإلهية .. وقد يكون مراده بها: التحلى الإلهـ على الأرواح في حضرة ﴿الست بربكم ﴾ وهو ما يُعرف بعالم الذّر .
 - (٩) لعلع م ، والكلمة في هامش أ .

٨- لقدْ كانَ لِي في ظلُّ حَاهِكَ مرتعٌ

هنِئً ولى بالرقمتينِ^(١) مَـرَابِعُ^(٢)

٩- أَجُرُّ ذُيُولَ اللهْو في سَاحَةِ اللقَا

وأجنى ثِمَارَ القُربِ وهْيَ أَيَسانِعُ

٠١ - وأَشْرَبُ رَاحَ الوصْلِ صَرْفاً براحةٍ

تُصَفَقُ بالراحَاتِ مِنْهَـا الأصابِعُ^(٣)

* * * *

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم الخصائص التي تميز الشّعر الصوفي، والقصائد ودواوين الجيلاني .. التلمساني ، والجيلي وقد أوضحنا من خلالهما المنهج الذي اتبعه يوسف زيدان في التحقيق والجهود المبذولة لإخراج هذه الأعمال الشعرية .

⁽١) الرقمتين : الرقمة مجتمع الماء في الوادى . والرقمتان ، روضتان إحداهُما بنحد والأخرى قريبة مسن البصرة (لسان ١٢١١/١) وقد يقصد الجيلي بالرقمتين : الحضرة الروحانيسة ، والحضرة الجسمانية . . . وقد يقصد : مكان التحليات الإلهية .

⁽٢) في الرقمتين م (وصححت بعد النسخ بقلم أخف من الأول) / مراتع ع ت ، مدامع م .

⁽٣) كاس الوصل ع ت / راحا براحة أ ت ، كاسا براحة ع / منه الأضالع أ .

والدراسات الجادة حومها لايزيد عددها على أصابع اليد الأخرى(١).

ومن ثم ننادى بأن يهتم دارسو الأدب فى الكليات المتخصصة بدراسة جماليات الشعر الصُّوفى بصفته مدرسة من مدارس الشعِّر أو غرض من أغراضه . . وأن يقوم الباحثُون بتحقيق ودراسة دواوين الشعر الحبيسة فى المكتبات العامة ودار الكتب . . مما ينتج عن ذلك الدخول فى محال بكر وحقل فسيح من محالات الدرس الأدبى ، واللغوى .

at the all and a

⁽١) د. يوسف زيدان : ديوان عفيف الدين التلمساني ، ص ٩ .

الفصل السادس نظرات نقْدِيَّة

لقد تعرفنا من خِلاًل السياحة التي قُمنا بها في فكر يوسف زيدان وفلسفته، أنه لا يقبل المسلمات ولا يستسلم للأغاليط التي يتعصب لها البعض دُون بينة واضحة أو حجة دامغة .. ولذا كانت آراؤه تأتي مبنية على المنهج والبُرهان من أجل حلاء الحقيقة وهذا ما سنوضحه من خلال عرضنا لأهم القضايا التي شغلته في بحال الفكر .

أولاً : إشكالات أبي حيَّان التَّوحيدي

يرى يوسف زيدان أن التوحيدى: واحدً من أكثر الشخصيات التراثية إشكالاً وبحلبةً للحيرة.. ولو أننا أخذنا الأمور على علاتها ، مكتفين بالاتكاء والاعتماد على أحكام سابقة تقررت ، وتكررت ، عن هذا الرجل المشكل، لانتفى هذا الإشكال وصار التوحيدي كما يقال عنه : فرد الزمان وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة وشيخ الصوفية والمبدع والوجودى و ... إلخ ا أما إذا نظرنا للتوحيدي نظرة فاحص ملقّي، ودرسناه على ما يوجب الدرسُ الصحيحُ، القائمُ على الفهم والنقد والإحاطة ؛ فيان إشكالات الرجل تتوالى وتتراكب.. وتنقسم هذه الإشكالات إلى ثلاثة أقسام :

الأول: الإشكالات التاريخية الخاصة (بمولده ووفاته، وإشكال إحراقه كتبه، وفحص سيرته وأخباره ومؤلفاته) .. وهذا القسم يمثل المدخل للقسمين التاليين .

الثانى: مشكلة انتساب التوحيدى للتصوف.. وهل كان التوحيدى صوفياً حقاً، وشيخاً من مشايخ الطريق ذا مريدين وأتباع - كما زعموا - أم

هو محض (متصوف) .. أم تراه أبعد ما يكون عن التصوف والصوفية ؟

الثالث: ويبحث عن علاقة التوحيدى بالفلسفة، وهل كان الرجل فيلسوفاً أم محض متفلسف أم هو مؤرخ للفلسفة .. وما الذى دعاه لخوض غمار الفلسفة ، أو الجمع بين أشتات منها ؛ وما هى فى النهاية (فلسفة) التوحيدى النظرية والعملية ؟

إشكال مولده ووفاته

لا أحد يعرف متى، وأين ، ولد التوحيدي ؟ والذين كتبوا عن التوحيدي تأرجحوا في تحديد سنة مولده، ورجَّحوا أن يكون هذا الميلاد ببغداد، أو شيراز، أو نيسابور، أو واسط .. سنة ١١٠ هجرية ، أو ١١١ هجرية، أو في حدود ذلك ! وذلك لأنهم استدلوا على مولده، من إشارةٍ وردت في بعض رسائله .

والوثيقة الوحيدة التى تؤرخ لنا حياته، هى الرسالة التى بعثها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد يخبره فيها بأنه أحرق كتبه، فهذه الرسالة هى الدليل على أن التوحيدي، كان حياً حتى رمضان سنة ٤٠٠ هجرية ما يقابل ١٨ نيسان ١٠١٠م ففى مطاويها يشير إلى أنه فى عَشْرِ التسعين، فاستدل القدماء والمحدثون على أنه ولد حوالى سنة ٢١٠هه؛ بل حسبه عبد الرازق محى القدماء والمحدثون على أنه ولد حوالى سنة ٢١٠هه؛ بل حسبه عبد الرازق محى الدين من قبيل الاحتمال أنه ولد بين ٢١٠ و ٢٢٠هه كأنه لايستطيع البت فى تأريخ ميلاده ، كما سيفعل بتأريخ موته؛ أما السندوبي، وهو غير دقيق مع أنه يحسم الأمور حسماً قاطعاً، فيؤرّخ ميلاده بسنة ٢١٠هه وكأنه على يقين ا

بيد أن رسالة التوحيدي إلى القاضي أبي سهل، ليست هي الوثيقة

(الوحيدة) التى تورِّخ لميلاده .. فئمة إشارة (وثائقية) أخرى، وردت فى المقابسات وهى التى اعتمد عليها الدكتور إبراهيم الكيلانى، مقرراً: إذا تقصينا جميع ما قيل عن التوحيدى، وأحصينا ما تفرَّق من أخباره، أمكننا القول إنه ولد فى بغداد زهاء سنة ١٩٠٠ه. وقد استنتجنا تاريخ وفاته من مصدرين، أولهما: كتاب أرسله التوحيدى إلى القاضى أبى سهل سنة ١٠٤هـ يقول فيه انه بلغ عَشْرَ التسعين، وثانيهما كتاب المقابسات الذى ألفه سنة ١٣٠هـ وكان عمره يومذاك خمسين عاماً بدليل قوله: وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة، وقد ضاع أكثرها وقصر فى باقيها(١).

ويظل الشكُّ، من بعد ذلك كله، قائماً في تاريخ مولد التوحيدي .

أما أمر وفاة التوحيدى فهو أمر أكثر إشكالاً من مولده وتذهب الترجيحات ما بين ٤٠٠ هـ، ٤١٤ هـ وكلها ترجيحات غير يقينية ولكن هذا لا يعنينا كثيراً بقدر ما تعنينا إشكالات أخرى أشد تعقيداً.

إشكال إحراقه كتبه:

مما لاشك فيه أن الكتاب بالنسبة للعالِم والأديب يُعَدُّ مداداً لروحه .. وغذاءً لعقله . وبستاناً لفكره يطوف بأزهاره فيمتص رحيقها .. ويذوب في كأسها ناسجاً أو صانعاً شمعاً ينير للعالمين طريقهم ومستقبلهم .

ومن ثم يثور الإشكال الخاص بإحراق التوحيدى لكتبه ، وماهو المقصود بهذا الإحراق ؟

قد اشتهرت واقعة إحراق التوحيدي لكِتبه من حلال الرسالة التي نقلها

⁽١) د. يوسف زيدان : المتواليات - دراسات في التصوف ، ص ٨٣ .

ياقوت الحموى بكاملها، وتناقلها من بعده معظم الذين كتبوا عن التوحيدى. في هذه الرسالة ، يعتذر التوحيدى إلى القاضى أبى سهل على بن محمد، الذى كتب إليه يَعْذُلُه على صنيعه، ويعرِّفه قُبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه .. فرد التوحيدى معتذراً ، مبرراً هذا الفعل القبيح الشنيع.

وقد أُسَرَتْ هـذه الرسالة ألباب الناس، وانفعل الباحثون المحدثون .. فكتبوا ما نصُّه :

قال بدوى: "إن هذه الفعلة - الإحراق - لاتصدر عن مغرور ، بل عن شعور شخصية نبيلة، ترى أن كل كتابة هى حادثة فانية زائلة عابرة، وخير قرطاس تكتب عليه هو الرمل الذى تنذروه الرياح، والماء الجارى الدائم التجديد"(١) ..

وقال زكريا إبراهيم: "إذ تنكشف للإنسان تفاهة الحياة الدنيا، وبطلان لذاتها وآلامها، فلا يلبث أن يدرك معنى "العبث" بكل حدَّته وقسوته، وليس من شك عندنا في أن إدراك أبي حيان لهذا المعنى هو الذي حدا به إلى إحراق كتبه. وإذن، فليحرق التوحيدي كتبه قبل أن يحترق بها، أو فليحرقها حتى لايحرق نفسه، فما كُتبه إلا بديلٌ منه، أو ماهي إلا بضعة من نفسه. إذن، فلترحل كُتُب التوحيدي قبل أن يودٌع صاحبها الحياة، وليستمتع هو برؤية على صفيحاتها المتناثرة تلتهما النيران، وليعلم مَنْ لايعلم أن الفكر عابر، والمفكر عابر، والمفكر عابر، وكلاهما مع رياح الموت طائر (٢) ..

وقال الحوفي: "فزيَّنت له نفسه أن يقدِّم للنار أحد عشر من بنيه،

⁽١) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة الإشارات الإلهية ، ص ٣٣.

⁽٢) د. زكريا ابراهيم : أبو حيان ، ص ٦٦ : ٦٣.

وربما كانوا أكثر من ذلك عدداً، ليس فيهم خامل ولا متخلف، وليس من بينهم إلا من ينافس أخوته في العلا والبهاء (١) .

ويعقب د. زيدان قائلاً :

.. وهكذا نجح التوحيدى في تحويل الباحثين إلى شعراء! بيد أننا هنا سوف نَحْذر الوقوع في هذا الشرك ، فننظر إلى الإحراق - والرسالة - نظرة موضوعية لاتندهش عن التناول المتأنى للواقعة (الإحراق) والنص (الرسالة) ..

بدأ التوحيدى رسالته بتملق رقيق للقاضى أبى سهل ولوم شفيف: "حَرَسَك الله أيها الشيخ من سوء ظنى بمودتك وطول جفائك ، وأعاذنى من مكافأتك على ذلك، وأحارنا جميعاً مما يسوِّد عهداً إن رعيناه كنا مستأنسين به، وإن أهملناه كنا مستوحشين من أجله، وأدام الله نعمته عندك، وجعلنى على الحالات كلها فداك".

فالتوحيدى هنا يتزفق فى الخطاب ، ويحنُّ لعهد الوصال مع القاضى أبى سهل الذى قطعه الأخير بطول حفائه.. وقد كان التوحيدى مشتاقاً لعتاب القاضى، منتظراً السؤال عن إحراق الكتب؛ يقول: وافانى كتابك غير محتسب ولا متوقع، على ظمأ برَّح بى إليه، وشكرت الله على النعمة به على وسألته المزيد من أمثاله.

والتوحيدى يصف كتبه التى أحرقها بأنها النفيسة ومع ذلك فإن نفاستها تلك، لم تقها من إقدامه على إحراقها بالنار وغسلها بالماء .. وبعد أن يعدّد التوحيدى أسباب إقدامه على ذلك (سوف نعود إليها فيما بعد) يعاود لوم

⁽١) د. أحمد الحوفي : أبو حيان ص ٢٢٩.

القاضى: ما أردت أن أحيبك عن كتابك لطول حفائك، وشدة التوائك عمن لم يزل على ما رأيك مجتهداً، وفي محبتك على قربك ونأيك .. ولكنى حرست منك ما أضعته منى، ووفيت لك بما لم تفول به.. وما حدانى على مكاتبتك إلا ما أتمثله من تشوقك إلى وتحرفك على وهو يرجوه معاودة الوصال بينهما، وكأنه يستدرك على الرسالة بعدما حتمها بالسلام .. ويتساءل د. زيدان قائلاً:

والسؤال هنا كيف يُقدم التوحيدى على فعلته هذه، مُخلصاً، وهو لايزال على شوق لأبناء الزمان، داعياً صاحبه القديم إلى معاودة الوصال، مستعداً للكتابة إليه، مرة أخرى، مؤكداً أنه لن يتأخر في الجواب: إلى أن يقضى الله تلاقياً يسرُّ النفس، ويذكرهما بحديث الأمس ؟

والسؤال الآخر: إذا كانت رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل مؤرَّحة بشهر رمضان سنة ، ٤ هجرية ، فمتى أحرق الترحيدى كتبه أصلاً حتى يبلغ ذلك للقاضى، فيرسل رسالة العتاب والعذل للتوحيدى، فيرد عليه التوحيدى في رمضان سنة ، ٤ هجرية ؛ في الوقت الذي نعرف فيه أن التوحيدي قبل أقل من شهرين، أعنى في رجب سنة ، ٤ هجرية ، كان يبيض رسالته في الصديق والصداقة التي كان قد سامر بها الوزير ابن سعدان .. فهل كان التوحيدي، في أقل من شهرين : مؤلفاً يدبج الرسائل في الصديق والصداقة، أم كارها لأهل زمانه حانقاً عليهم، أم طامعاً في صلاتهم ووصالهم، أم كافراً بكتبه، أم مستخيراً لله في إحراقها، أم مستبشراً بلقاء مع القاضى أبي سهل .. لقاء يسرُّ النفس ويذكّر بحديث الأمس؟

والسؤال الأخير: هل كان التوحيدى قد نقم على الكتب والكتابة حقاً .. أم يموِّه على الناس بحركة (تراجيدية) تستدر عطفهم وأموالهم؟ وما معنى

إحراقه للكتب .. هل يُوهم بالخلاص منها، وهو يعلم أن أصولها موجودة فى خزائن مَنْ كتبها لهم ليسامرهم بها ، وأن نسخها الخطية محفوظة لدى الوراقين يستنسخونها، حتى وصلت إلينا اليوم .. لتسر النفس وتذكّر بحديث الأمس ا

فى ضوء هذه التساؤلات (البريئة) يمكن النظر إلى الأسباب التبي ساقها أبو حيان التوحيدي ، ليبرَّر فعلته (البريئة) .. وهي ما يمكن حصره في الآتي:

أُولاً: الاحتجاج بأن ﴿كُلُّ شَيْ هَالِكٌ إِلاَّ وَجُهَه﴾ و ﴿كُلُّ مَــنْ عَلَيْهــاً فَانِ﴾ فلا ثبات لشئ في الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر ..

ثانياً: الزعم بأنه ما انبرى لذلك ولا احتراً عليه حتى استخار الله عزَّ وحلَّ فيه ، أياماً وليالى ، وحتى أوحى إليه في المنام بما بعث العزم ..

ثالثاً: تقرير أن العلم يراد به العمل، وأنه يعوذ با لله من علم عاد كلاً وأورث ذلاً وصار في رقبة صاحبه غلاً..

رابعاً: القول بأنه جمع هذه الكتب لطلب المثالة والرياسة والجماه فحُرم ذلك كله، فكره أن تظل الكتب حجةً عليه لا له ..

خامساً: أنه فقد الولد والصديق والصاحب والتابع والرئيس، فلم يشاً أن يترك كتبه لقوم يتلاعبون بها ويدنسون عرضه إذا نظروا فيها، فقد حاور الناس فما صح له من أحدهم وداد ..

سادساً: إنه فقد الأمل في حياة لذيذة والرجاء في حال جديدة ..

سابعاً : إنه اقتدى ببعض الأئمة الذين تخلصوا من كتبهم بأيديهم ..

ثامناً: إن جامع الكتب كجامع الفضة والذهب والمنهوم بها كسالحريص

الجشع عليها - هيهات - الرحيل قريب (١) .

ويرى يوسف زيدان أن تلك الدواعي التي عدَّدها التوحيدي .. كلها مردودة ، فيقول :

فأما الاحتجاج بالقرآن فليس هنا في محله؛ وإلا مزَّق العلماء كتبهم بحجة أنه لادائم غير وحه الله، وأنها لن تبقى على أي حال (..كان ابن النفيس يقول: لو لم أعلم أن تصانيفي تبقى بعمدى عشرة آلاف سنة، ما وضعتها).. والزعم بأن الله أوحى إليه في المنام بما فعل ، بعد أيام وليال ظل يستخيره فيها؛ مغلوط، لأننا نعرف أنه قبل شهرين كان يشتغل بالتأليف .. وقوله: العلم يواد به العمل . مغالطة أخرى، إذ أغلب كتبه مسامرات وحكايات وطرائسف جلسات ، فلا توصف بالعلم، ولايراد منها العمل أصلاً ! والاقتداء بمن كانوا قبله، فيه نظر، لأنه لم يشتهر عن غير التوحيدي - في المصادر المعتمدة - أنه أحرق كتبه بيده ، إلا في بعض الأخبار المفردة التي لأيُعَوَّل عليها .. وفقدانــه الأمل في حياة لذيذة والرجاء في حال جديدة ، يناقض رغبته في لقاء مع القاضي أبي سهل: يسر النفس ويذكِّر بحديث الأمس ا .. وكذلك زعمه بأنه حاور الناس فما صبح له من أحدهم وداد ، يناقض قوله للقاضي أبي سهل: والسلام عليك بحقُّ الصفاء الذي بيني وبينك، وعلى جميع إخوانك عامـاً بحـقٌّ الدفاء الذي يجب على وعليك ! .. وأحيراً ؛ فالجمع بين حامع الكتب وحامع المال، وكأن كلاهما طالب دنيا، جمعٌ واضعُ البطلان والتمويه ... ويبقى الاشكالُ قائماً!

ولاتزال هُنَاك عِدَّة إشكالات أخرى مُتَعلقة بالتوحيدي، لايمكن البّتُ

⁽١)د. يوسف زيدان : المتواليات دراسات في التصوف ، ص ٨٨ وما بعدها .

فيها بسهولة .. فمن ذلك علاقته بذوى النفوذ في عصره، وإلحافه في سؤالم، وتذلُّله العجيب للوزراء والكبراء ؛ بل كما عبّر هو عن نفسه بقوله: ولقد اضطررت إلى بيع الدين والمروءة ، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحرّ أن يوسعه بالقلم. فهل كان ذلك -كما قرّر بعض الباحثين بسبب ظروف العصر التي حتّمت على أهل الفكر والعلم الاحتماء بذوى السلطان والالتجاء لذوى المال؟ .. يرفض يوسف زيدان ذلك قائلاً:

كيف يستقيم هذا التبرير، ونحن نعلم أن الكثيرين من العُلَماء والمفكريس المعاصرين للتوحيدى، كانوا أشد منه فقراً وأرق حالاً ، ولم يقفوا مع ذلك على أبواب الكبراء والاغنياء ؛ ومنهم القومسى صديق التوحيدى ؟ .. فهل يرجع الأمر إلى خِسَّةٍ في نفس التوحيدى ، وفطرةٍ بجبولة على الاتضاع والتذلّل وطلب الدنيا؟ وكيف يستقيم ذلك ، مع ما نعرفه فيه من بلاغةٍ وإحاطةٍ بثقافة عصره، وهو ما تلزمه الهمة العالية والصبر في التحصيل ؟

هل كان التوحيديُّ صُوفياً ؟

يرى يوسف زيدان إن للتصوف تعريفات لاتكاد تقع تحت الحصر، وللصوفية مَسَالكُ إلى الله تعدّدت حتى قيل: الطرق إلى الله على عَدد أنفاس البشر. ومع ذلك فإنه من العسير أن نجد تعريفاً أو مفهوماً للتصوف ينطبق على أبى حيّان التوحيدى ، ومن الصّعب أن نضع سيرته التى نعرفها ، فى إطار تلك الطرق إلى الله ، التى هى بعَدَد أنفاس البشر .. وهنا يتساءل يوسف زيدان عدة تساؤلات ثم يجيب عليها باستفاضة ، وهى :

(أ) هل كان التوحيدي زاهداً ؟

لقد تعرفنا آنفاً لطبيعة التصوف وتعريفاته .. حيث دارت هذه التعريفات كلها حول (الزهد) باعتباره شرطاً للتصوف، وباباً للعروج من الدنيا إلى الحضرة الإلهية، فيتحلّى الصوفى بالخلق والصفاء حتى يصير على ما وصفه به الإمام الجيلاني في النصف الأخير من تعريفه (۱).. ومن شروط الزهد ، الذي هو شرط المتصوف: عدم الوقوف بأبواب الحكام والأغنياء .

و لم يكن التوحيدى زاهداً، بل كانت حياته وقوفاً متنالياً على أبواب الوزراء والكبراء .. وإذا كان الدكتور زكريا إبراهيم، قد قسنم حياة التوحيدى إلى: عهد الطلب ، عهد التنقّل .. فإن الدكتور زيدان يرى كلا العهدين عهد الطلب ففى الأول (طلب) التوحيدى المعرفة من الكتب التى ينسخها ومن محالس العلماء ليتوسل بها أبواب الوزراء والأغنياء طمعاً فى هباتهم ، وفى الأحرى (طلب) هذه الهبات متوسلاً بمعارفه الكثيرة؛ فهو على الحالين: طالب .. غير أنه حَصّل فى الأولى (المعرفة) و لم يرض بما حَصّله فى الثانية من الهبات ..

ب– هل كان للتوحيدى شيخٌ صوفى ؟

إذا كان الزهد هو أحد شروط التصوف ، فإن (الشيخ) شرط آخر لايقل أهمية. وللصوفية كلام مطوّل في ضرورة صحبة المريد لشيخ يأخذ بيده في زمن البداية، وقد تعرفنا على ذلك آنفاً حين تحدثنا علن (معالم الطريق

⁽١) عرف الإمام الجيلانى ت ٥٦١ هجرية المتصوف قائلاً: الصوفى مَنْ حعل ضالته مسراد الحسق منه، ورفض الدنيا وراءه.. وهو محمولُ القدرة، كرةُ المشيئة، مربَّى القدس، منبعُ العلموم والحكم، بيستُ الأمن والفوز، كهفُ الأولياء والأبدال، عينُ القلادة، درةُ التاج، منظرُ الرب".

⁽٢) يوسف زيدان : المرجع السابق ، ص ٩٢ وما بعدها .

الصوفيّ).

وكان ياقوت الحموى -وهو أول مَنْ اهتم بالتوحيدى - قد أغفل ذكر شيوخه في التصوّف، وهو ما استدركه السُّبكي بعد ذلك ، ونصَّ على أن شيخ التوحيدي هو جعفر الخُلْدي .. ومثلما تناقل الكُتّاب عن ياقوت الحموي قوله إن التوحيدي شيخ الصوفية ، تناقلوا عن السبكي أن الخلدي شيخ التوحيدي .

يقول يوسف زيدان:

ومن حيث التاريخ، ليس هناك ما يمنع أن يكون التوحيدى قد تتلمذ فى الطريق الصوفى على جعفر الخلدى، فقد تعاصرا، وكانت وفاة الشيخ سنة الطريق الصوفى على جعفر الخلدى، فقد تعاصرا، وكانت وفاة الشيخ سنة ٣٤٨هجرية ببغداد، حيث كان يعيش التوحيدى.. بيد أن قراءة سيرة التوحيدى وآثاره ، لاتدل على هذه التلمذة إطلاقاً. فمن عادة الصوفية الإشادة بمشايخهم والاستشهاد بأقوالهم ، بل فى التصوف ما يسمى بفناء إرادة المريد فى الشيخ الكن الخُلدى غير مذكور عند التوحيدى، بل لم ترد إشارة واحدة إليه! وقد نقل التوحيدى كلام الكل، من فلاسفة وأدباء وشعراء ومتماجنين وعقلاء وبحانين، وكتبه مليئة بالأقوال والملح والنوادر ونكات القول. وليس من بين ذلك كله كلمة لجعفر الخلدى .. شيخه ، على ما زعموا .

فإذا رجعنا إلى آثار الخلدى ، لنرى كيف كانت تلمذة التوحيدى المزعومة على يديه ، وحدنا طريقة الخُلدى وأقواله وأفعاله، تخالف تماماً ماكنان التوحيدى يقوله ويفعله.. كان الشيخ جعفر الخلدى يقول : لاتسأل أحداً شيئاً، ولاتأخذ من أحدٍ شيئاً ، ولايكن معك شيئ تعطى منه أحداً . وكان يقول : الفتوة احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين وقد كان التوحيدى يسأل الناس إلحافاً، ويعتد بنفسه ويعجب ببلاغته أيما إعجاب، ولايتورَّع عن الحط من الناس؛

لا عوام المسلمين فحسب ، بل مشاهير رحالهم كابن عبَّاد وابن العميد .. وهــذا كله يناقض طريقة الخلدى، بل طريقة الصوفية عموماً (١) .

جـ هل كتب التوحيدي الإشارات ؟

ربما يبدُو غريباً أن يشكُّك باحث معاصر في نسبة كتاب الإشارات الإلهية للتوحيدي، على الرغم من ذِكْرِ ياقوت الحموى لهذا الكتاب وهو يـترجم لأبي حيان، وعلى الرغم من نشره وتحقيقه على يد الدكتور عبد الرحمسن بـدوى اعتماداً على نسخة خطية كُتبت ٤٧١ هجرية، ثم إعادة تحقيقه مرة أخرى على يد الدكتورة وداد القاضى .. وحتى بات الأمر في كافة المصادر والمراجع، كأنه اليقين.

وكدأب الدكتور زيدان يُحاول بقدر الإمكان معرفة الأشياء على حقيقتها جاعلاً من سابقية أرضية لبحثه دون التأثر بهم .. فمن خلال البحث والتدقيق اكتشف أن التوحيدى لم يكن صوفياً، ولا زاهداً ،كما إنه لم يكن مريداً لشيخ، ولاهو منتم لأهل الطريق .. مما جعله يتشكّك في نسبة الإشارات له، خاصةً أن لهذا الشك ما يبرره؛ فمن ذلك .. على حد قوله :

تُحالف الإشارات بقية أعمال التوحيدى المعروفة في بنيتها العامة، فقد عودنا التوحيدى الإبهار والإكثار وتقطع الأخبار والجمع بين الشتات من كل في . . والإشارات غير ذلك، فهى نَفَس طويل، هادئ ، لايميل إلى خسر، ولايعول على منقول، ولايستشهد بعبارة عَلَم، ولايتكئ على ما خطه قلم. فالكتاب رسائل متتالية، ومواعظ متوالية ، تصدر عن شيخ ملامتي أفنى عمره

⁽١) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فى معالجة أمر الباطن، وصار يتكلم على البواطن، ألفاظه منسابة رقراقة، لايشتمل - كما فى كتب التوحيدى - على بذاءة أو حماقة. والكتاب شبيه بأعمال صوفية من نوع جلاء الخاطر فى الظاهر والباطن للجيلانى.. السبعيات فى مواعيظ البريات للهمذانى، وكلاهما مخطوط، ولاشبه بينه وبين كتب التوحيدى ورسائله الأحرى.

والإشارات كتبه المؤلف بعد أن بلغ السبعين ، فإن كان (التوحيدى) فقد كتبه فى حدود سنة ، ٣٨ه ، وهو مالايتفق .. ففى سنة ، ٤ هجرية، كان التوحيدى يكتب (الصداقة والصديق) ويحرق كتبه، ويرد على القاضى أبسى سهل متمنياً لقاءً يسر النفس ويذكر بحديث الأمس ..

ولم يكن التوحيدى ، باتفاق الدارسين، شاعراً.. ومؤلّف الإشارات شاعرٌ مطبوع، وشعره موزونٌ في الشكل ، ثريٌ في المضمون، في أبياته سمات الشعر الصوفي الخالص . يقول :

كيف يصفو سرور من ليس يدرى أى وقت يسبيه لجظ العيون ويقول:

أُعلَّلُ فيك النفسَ والنفسُ صَبَّةً إليك ، وما تعليلُها عنك نافعُ ويقول :

> تُـواصلُنِى وتَقُطَعِنى وتَـنعو ثـم تمتنِعُ فـلا وَصْلُ ولاقطْعُ ولاياسٌ ولا طمــعُ

وهذه الأشعار المتنوعة في عَروُضها، المتفنّنة في مراميها الذوقية ، وردت في صفحة واحدة فقط من الإشارات، وللمؤلّف في بقية صفحات الكتاب

أشعارٌ أحرى كثيرة.. فهل انقلب التوحيدي ، فجأةً ، شاعراً ؟

كما أن التوحيدي كان يقف عاجزاً أمام المصطلح الصُّوفي، وكان يقول: ما أحوجنا إلى عالم منطيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة .

ومن ثم نجد أن الدكتور زيدان قد برهن على تشككه، وأثبت أن الإشارات الإلهية ليسبت للتوحيدي (١) ، كما أثبت أنه بعيد كل البعد عن التصوف . ثم يقول: وإذا كنت قد انتهيت إلى أن الرجل مقطوع الصلة بالتصوف والصوفية، فلا أرى في ذلك انتقاصاً من شأنه ، فهو بلا شك -أديب عظيم ، ومثقف كبير في عصره، وشخصية مليئة بالحياة والصحب والمواقف الدرامية .. لكنه بالقطع ليس صوفياً .

هل كان التوحيدي فيلسوفاً ؟

للفلسفة، كالتصوف، تعريفات لاتكاد تقع تحت الحصر .. بل يدلى كل فيلسوف بتعريف حاص للفلسفة، يتفق مع موقفه ومذهبه .

وكان ياقوت الحموى - أيضاً - هو أول من نسب التوحيدى للفلسفة، بل جعله فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وهى العبارة التى وصفها د. الأعسم بقوله: وتلك عبارة ، لَعمرى، تصاعد رنينها لسنين متجاوزاً القرون منذ ألف عام، وهى تدغدغ أسماع مُحِبِّى أبى حيان .. وسار الباحثون فى ركاب عبارة ياقوت ، فكتب د.بدوى دراسته التى قدَّم بها الإشارات، بعنوان (أديب وجودى فى القرن الرابع الهجرى) جاعلاً من التوحيدى وجودياً فى وقت كانت فيه الفلسفة الوجودية تجتاح العالم المعاصر ..

⁽۱) المرجع السابق ، ص ۱۰۰ إلى ۱۰۷ .

وقبل الدخول إلى تفاصيل (انتساب التوحيدى للفلسفة) علينا الانتباه إلى أن التوحيدى عاش في عصر فلاسفة الإسلام الكبار، أمثال : أبو بكر الرازى، المتوفى ٢٣٩هجرية - ابن هند، المتوفى ٢٢٠هجرية - ابن هند، المتوفى ٢٠٤هجرية - ابن سينا ، المتوفى ٢٠٤٠. وغيرهم الكثير . والسؤال الآن:

(أ) كيف تلقى التوحيدي الفلسفة ؟

يتفق الباحثون على أن التوحيدى درس الفلسفة على يد يحيى بن عدى وأبى سليمان السحستانى .. والأول توفى ٣٦١ هجرية، وتوفى الآخر ٣٧١ هجرية. كما تؤكد البحوث أنه كان على صلة بأبى يِشر متى بن يونس، ومسكويه .. والآن ندقي :

أما يحى بن عدى فكان الغالب عليه المنطبق، وجمع إليه الفلسفة. وقد درسه د. سحبان خليفات ونشر مقالاته الفلسفية التي أغلبها في منطق أرسطو وتحدث عن تلاميذه ، فذكر الكثيرين .. ولما ذكر التوحيدى قال ما نصه:" من الصعب أن نقول: إن أبا حيان (المعتزلي) قد تأثر بفلسفة يحيى بن عدى ، فالفارق الديني كان حائلاً دون قيام شئ من هذا القبيل ، ولعل هذا يفسر لنا قسوة التوحيدي على ابن عدى، إننا نستطيع أن نقول بكل ثقة: إن أبا حيان المعتزلي كان بالمثل، المصدر الذي عرف ابن عدى من خلاله آراء المعتزلة في الاستطاعة مثلاً.

و كان التوحيدى قد ذكر فى المقابسات أنه حضر سنة ٣٦١هـ بحلس يحيى بن عدى .. والحقيقة ، أن يوسف زيدان رجع إلى المقابسات فوجد أن التوحيدي قد ذكر ذلك كالتالى؛ قال: قال يحيى بن عدى ، فى درس البديهى

عليه سنة ٣٦١ وأنا حاضر: مبدأ الجوهر الصورة والمادة .. إلخ .

وهذه العبارة لاتدل على تلمذة التوحيديّ لابن عدى، فكل ما في الأمر أنه حضر مجلساً، في السنة التي توفى فيها ابن عدى! وكان التوحيدى --تقديراً - قد حاوز الخمسين(١).

وأما أبو سليمان السحستاني فهو منطقي محض، أدى به اشتغاله بمنطق أرسطو إلى التعرف على بعض حوانب الفلسفة المشائية (الأرسطية) وقد تعلم منه التوحيدي بالفعل.. لكننا، وهذا هو العجيب، نرى التوحيدي يخوض في عرض أستاذه، ويخبر الوزير ابن سعدان أن أستاذه أبا سليمان السحستاني يجتمع مع قوم للشراب، ويذكر بعضهم الوزير بالسوء! وقد استشهد أحمد أمين بذلك، وهو في معرض الرد على الافتراض القائل إن التوحيدي، ألَّف الإمتاع والمؤانسة لأبي سليمان السحستاني .

والعجب من القائل بصلة التوحيدى بأبى بشر متى بن يونس، وقد توفى الأحير سنة ٣٢٨هجرية، فمتى كانت هذه الصلة ؟ والأعجب ، صلة التوحيدى بمسكوية، تلك الشخصية الفلسفية المهمة، صاحب : تهذيب الأحلاق، طهارة النفس، تجارب الأمم .. إلخ، وصاحب الفضل على التوحيدى على المستويين المادى والمعنوى؛ فمادياً ذكر التوحيدى أن مسكوية أوحد له وظيفة مع صاحب البريد – وقد رفضها التوحيدى – ومعنوياً ، رَدَّ مسكوية بالشوامل على أسئلة التوحيدى (الهوامل) ..

تلك هي علاقة التوحيدي بفلاسفة عصره وهو لايحشر نفسه معهم ..

⁽١) المصدر السابق ، ص ١١٠ وما بعدها .

ولهذا، فلا نستغرب إذا أخرجه المؤرخون من زمرة الفلاسفة ، فلم ينترجم له مؤرخو الفلسفة ؟ ومع ذلك، فكتب الرجل مليئة بكلام الفلاسفة، فهو يُورد كثيرا من أقوالهم ونكاتهم ونوادرهم (١) .. وهنا يأتي سؤالٌ آخر .

(ب) هل كان التوحيدى مؤرخاً للفلسفة ؟

يعلن يوسف زيدان إنه لايمكن الاطمئنان إلى التوحيدى مؤرِّعاً، فهو متهم بالوضع والاختلاق فيما هو خطير، كرسالة السقيفة، ولذلك قال أحمد أمين: "لستُ استبعد أن يكون أبو حيان قد تزيَّد في (الإمتاع) واخترع أشياء لم تجر في مجلس الوزير، فقد اتهمه العلماء بذلك من قبل".

والكلام هنا عن الإمتاع يكتسب أهمية خاصة، إذ أورد فيه التوحيدى واحدة من أخطر النصوص المتعلقة بتاريخ الفلسفة، أعنى المناظرة الشهيرة بين السيرافي وأبي بشر متّى بن يونس.

ويرى يوسف زيدان أن التوحيدى لم يشهد المناظرة ، فقد حرت -على ما يقول هو - سنة ٣٢٦ هجرية وهو وقت لم يكن التوحيدى يجالس الوزراء .. فهو إذن قد روى الواقعة واختصرها ، فجاء ذلك على النحو التالى :

بدأت المناظرة بطلب من الوزير ابن الفرات، لتتخذ بدايتها - على مايرويه التوحيدى بألفاظه- صيغة (الحرب) وليس المناظرة العلمية .. تأمّل، فيما يحكيه التوحيدى، قول السيرافى: ليس البراز في معركة خاصة كالمصارعة في بقعة عامة افيرد الوزير عليه: اعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك! فيقول أبو سعيد:

⁽١) المرجع السابق ، ص ١١٢ -

مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة .. ونعوذ با لله من زلَّة القدم، وإياه نسأل حسن المعونة في الحرب والسلَّم!

إلى هنا لايظهر مَتَّى بن يونس في المشهد الروائي، ثم يظهر فجأةً عقب عبارة (الحرب والسلم) الأخيرة؛ يقول التوحيدي: ثم واحه أبو سعيد مَتَّى .

وهناك أمران نلمحهما طيلة المحاورة ؛ الأول: أن التوحيدى استخدم الكُنية للإشارة إلى السيرافي (أبي سعيد) ولم يستخدم كنية مَتّى بن يونس (أبي بشر) وهكذا حرت المناظرة كلها بين المتحاورين (أبو سعيد، مَتّى) ونحن نعلم أن العرب كانت تقدّر الرجل إذ تناديه بكنيته، وتحتقره إذا استعملت الاسم دون الكنية . والأمر الآخر: أن التوحيدي جعل السيرافي طيلة الوقت مهاجماً، وأبي بشر طيلة الوقت يدافع؛ وقد وضع التوحيدي على لسان أبي سعيد السيرافي هذه الألفاظ التي (حاور) بها المنطقيّ الفيلسوف (١).

نخلص مما سبق أن التوحيدى يورد من أخبار المنطق والمناطقة ما تسمح به المناسبة ، فإن كان يُسامر الوزراء حَطَّ ، وإن كان يخاطب الخاصة ؛ علا واعتلى بما سمعه من السحستانى . وما هكذا يكون التأريخ للمنطق وأهله فى القرن الرابع وما ينسحب هنا على المنطق ، ينطبق أيضاً على الفلسفة عند التوحيدى ؛ فالرحل احتاج لأقوال الفلاسفة وآرائهم ، وهو يُلخِّصِ ثقافة العصر ويصمُوِّر ما يعتمل فيه من اتجاهات فكرية وأدبية (٢) .

⁽١) راجع نص المحاورة كاملة ، ص ١١٤ من المرجع السابق .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

ثانياً : التَّصوُّف والأخلاقُ في كتابات زكى مبارك (دراسة نقدية)

وتشتمل هذه الدراسة النقدية على كتابين للدكتور زكى مبارك ، هما في الحقيقة رسالتاه للدكتوراه .. فقد نال بأصل الكتاب الأول درجة الدكتوراه من الجامعة المصرية سنة ١٩٢٤، ونشره بعنوان : الأحملاق عند الغزالي .. شم نال بالكتاب الآخر درجة الدكتوراه للمرة الثانية، من نفس الجامعة سنة ١٩٣٧، ونشره بعنوان: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق .

ويرى يوسف زيدان أن كلا الكتابين يدل على جرأة زكى مبارك فى اقتحام بحال ، كان لايزال بكراً فى وقته، فإذا كانت أقلام المستشرقين قد سبقته فى تناول التصوف والأخلاق عند المسلمين، إلا أنه بالنسبة للبحوث العربية فى هذا الجال يعد – لامحالة – رائداً .. صحيح أنها ريادة (دخول) للموضوع، أكثر منها ريادة (إحكام) .. لكن الثابت من أمره، أنه كان من أوائل الساحثين الذين وقفوا أمام جبل التصوف، وحاولوا ارتقاءه وفتح الأبواب المغلقات من مباحثه الفكرية والأدبية والخلقية (المحتلفة) .

كان زكى مبارك إذن ، مقتحماً ، حوالاً فى مجال الدراسات الصوفية والأخلاقية ، يجمع المتناثر من آراء أساتذته ، ومن قبلهم المستشرقين ويخوض غمار البحث، فيضع ما تناثر، فى عقد واحد يكشف عن حوانب خصبة فى الثقافة الإسلامية ، ويفتح للباحثين من بعده آفاقاً جديدة .

وينتهج الدكتور زيدان في نقده المنهج العلمي السليم .. حاعلاً معياره الأوفى في الحكم على الأشياء الحجة البيّنة الخالية من الأهواء أو التعصب

⁽١) للرجع السابق ، ص ١٥٥ .

والتدرج في عرض القضايا النقدية بطريقة سهلة وبسيطة وهذا ما سنوضحه من خلال النقاط التي طرحها وهي كالتالى:

الأَخْطَاءُ المُعْلُومَاتِيَّةُ وعَدَمُ التَّوْثِيقِ :

يقول يوسف زيدان أن المفترض في هذين الكتابين، أنهما رسالتا دكتوراه. والرسائل لابد لها من مراعاة الدقة العلمية ، لكن رسالتي زكى مبارك احتوتا على ما يخالف طابع الرسائل الأكاديمية ، فورد فيهما الكثير من أخطاء في المعلومات وإيراد لأقوال غير منسوبة لمصادرها .. وربما كان ذلك لغلبة طابع التسرع واللاروية، وهو الطابع الذي ظهر واضحاً بعد ذلك في مقالات زكى مبارك، وربما كان ذلك هو طابع (الرسائل الجامعية) في زمنه ..

ويشير يوسف زيدان لبعض الأمثلة قائلاً:

فى رسالة الدكتوراه الثانية لزكى مبارك (التصوف الإسلامى) نراه يقول ما نصه: وقد وضع ابن القيم كتابا نفيساً سماه تلبيس إبليس، عرض فيه لأحوال الصوفية بالذم والتقريع .. إلخ وظل زكى مبارك بعد ذلك يردد: وعاب ابن القيم عليهم .. وابن القيم لم يفتر شيئا على الصوفية .. إلخ . والحقيقة، أن كتاب تلبيس إبليس ليس لابن القيم، بل هو لابن الجوزى(۱).

ثم وقع زكى مبارك في الصفحة التالية من نفس (الرسالة/الكتاب) في خطأ معلوماتي أفدح . . فقال اعتماداً على ما وحده في رسائل إخوان الصفا إن

⁽۱) ابن الجوزى: هو الفقيه الحنبلي (عبد الرحمن بن على بن محمد، القرشي البغدادي، المتوفى ٥٩٥ همرية) أما ابن القيم فهو الفقيه الأصولي (محمد بن أبي بكر اللمشقى، المعروف ابن قيم الجوزية، توفى سنة ٢٥١ همرية) اشتهر الأول بكتاب تلبيس ابليس واشتهر الآخر بكتاب زاد المعاد.

الصوفية هم .. إلخ، ثم عاد لينقض قول إحوان الصفا - الذين ظنّهم زكى مبارك يتحدثون باسم الصوفية - وراح يقول: "وهذا الكلام صريح في أن الصوفية ورثة الأنبياء، بل هو صريح، في أنهم نظائر الأنبياء، وليس في هذا غرابة، فالصوفية من أوائل المتمردين على التقاليد الشرعية".

والحقيقة أن إخوان الصفا ليسوا من التصوف في شئ، بــل هــم فلاسـفة الإسماعيلية - وهي فرقة شيعية معروفة - ولم تكن رسائلهم (مجهولة المؤلِّف) إلا دائرة معارف فلسفية توفيقية عميقة الغور، تدعو لمذهب سرى فسي العقيدة، ولم ينسبهم أحدُ للصوفية، ولا استدلُّ بكلامهم على التصوف.. والطامة الأشد، أن زكى مبارك راح يؤصِّل رأيه العجيب القائل بأن الصوفية - أولئك المتمردين على التقاليد الشرعية - هم ورثة الأنبياء! يؤصل زكى مبارك، فيقول بعد الموضع السابق في كتابه، ببضعة صفحات: وأغلب الظن أن الصوفية لم ينطبعوا على تلك الآراء طائعين، وإنما سرت البهم، فأثرت فيهم على غير وعي، فلما استفحل خطرهم أخذوا يجهرون بأنهم ورثة الأنبياء، وهذا القول فيه رجعة إلى كلمة قديمة، عرفت عن بعض فالاسفة اليونان الذين قالوا بأنهم ورثة الآلهة.. وفي العبارة أخطاء معلوماتية بالجملة، فالتاريخ الإسلامي لم يعرف وقتاً "استفحل فيــه خطر الصوفية" والتاريخ اليوناني لم يعرف "فلاسفة قالوا بأنهم ورثة الآلهة" ففي تاريخ الاسلام كان التصوف دائما هو الحلية التي يرتديها كبار العلماء، حتى وإن لم يكن لهم في التصوف باعٌ طويل .. وفي تاريخ اليونان لم تكن الفلسفة إلا حركة واعية للعقل الذي يطمح لتفسير الوجمود، بعيداً عن التفسير الديني الأسطوري الذي قدمته أعمال هوميروس وهزيود، ومن يومها والفلسفة توضع في مقابل الدين وعلى نقيضه، فلما جاء فيثاغورث وصفه معاصروه بأنه (حكيم) فقال: بل مُحبُّ للحكمة Philo Sophy ومن يومها والفلسفة تُعرف بمحبة الحكمة، وليس بوراثة الآلهة! ثم ما الداعى لكل هذه الحذلقة البحثية .. ألم يكن مقدور زكى مبارك - مادام يريد التأصيل - أن يرجع قول الصوفية، للحديث الشريف : العلماء ورثة الأنبياء. أما إذا أراد التحقيق والتدقيق في مسألة الولاية والنبوة، فكان عليه أن يقرأ كتب المتون في التصوف، بروية، كي يدرك أن كل نبي ولي، وأنه يقابل البشر (الخَلْق) بدائرة نبوته، ويتوجمه إلى الله (الحق) بدائرة ولايته .

تلك أمثلة للأخطاء المعلوماتية ، أما عدم التوثيق فلا تقع أمثلته تحت الحصر صحيح أن زكى مبارك انتبه إلى تلك النقطة في التصوف الإسلامي . . ولكنه في (الأخلاق عند الغزالي) لم يلق لها بالاً على الإطلاق^(۱) .

الخطَابيَّةُ

يرى يوسف زيدان أن البحث العلمى يتميز بنوع من الرصانة، وعلى نقيض ذلك تكون الخطابة التى تتميز بعلو النبرة. والنبرة الخطابية تعلو عند زكى مبارك، لتصل أحياناً إلى حَدِّ الضحيج! وإذا كان ذلك يمكن التساهل معه فيما يخص المطارحات الصحفية ومقالات الذم – التى كتب منها زكى مبارك الكثير – فإنه أمر غير مقبول في الأبحاث الجادة، خاصة إن كانت (أكاديمية) كبحثى زكى مبارك اللذين نتناولهما هنا .

ولسوف نكتفى بمثال واحد مما أورده د. زيدان من عطابيات زكى مبارك يقول الدكاترة في موضع : والدرجة العليا عند الغزالي هي درجة النبوة، والصوفية فيما يرى، يقربون من هذه الدرجة ، وإليك ما يقول عنهم في كتابه

⁽١) د. يوسف زيدان (المتواليات .. دراسات في التصوف) ص ١٥٦ إلى ١٥٩ .

(المنقذ من الضلال): "لو جمعوا عقل العقالاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا من سيرتهم وأعلاقهم ويبدلوه بما هو حير منه، لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكانتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسه من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به" وأظن أننا هدمنا هذا الحكم من أساسه ، بما أسلفنا من نقد أحوال الصوفية، فإن ما استحسن الغزالي من أحوالهم، لايمكن أن يكون مقتبسا من نور مشكاة النبوة، وهل كانت النبوة ياهذا (1) وساوس وأضاليل، تعالت النبوة عما يصفون، أين مقياس العقل والشرع، هاته، هاته (1) فهو وحده فصل الخطاب. (1)

اخْتِلاَطُ المْفَاهِيمِ

يقول يوسف زيدان: إن الانسياق وراء النزعة الخطابية عند زكى مبارك، قد يكون هو السبب في هذا القدر الكبير من اختلاط المفاهيم في ذهنه .. أو قد يكون هذا الاختلاط سبباً للحوثه إلى الخطابية، كيلا تكشف العبارات الصافية الهادئة، ما وراءها من خلط! وعلى الحالين، فهناك اضطراب كبير في المفاهيم الصوفية عند زكى مبارك .

والدكاترة ينسب نفسه في أحيان كثيرة للفلسفة، ونحسن نعرف أن من أولى المهام الفلسفية (تحديد المفاهيم وتحليلها) وهي عملية لاتظهر إطلاقاً في كتابات زكى مبارك .. فعندما يتعرض لفضيلة التوكل عند الغزالى، يخلط ذلك بالمدعوة إلى الرهبنة، مع أن البون شاسعٌ بين المفهومين، فالتوكل إخراج الدنيا

⁽١) زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، ص ص م ١٧٢،١٧١ .

من القلب، والرهبنة إخراجها من اليد..

ويخلط زكى مبارك بين مفهوم التصوف بكل ما فيه من شفافية وذوق وبين مفهوم الاندفاع بكل ما فيه من رعونة وحمق، فيقول في عبارة عجيبة، ما نصه: وفي بعض المذاهب السياسية تصوف ، فأصحاب هتلر هم اليوم صوفية، والصادقون من أنصار موسوليني صوفية، وأولئك وهؤلاء لهم أشباه في التاريخ الإسلامي، فالخوارج في حقيقة الأمر سياسيون، ولكنهم في صدقهم وصلوا إلى أبعد غايات التصوف.(1).

ثم يخلط زكى مبارك بين مفهوم الخمول الوارد فى الحكمة العطائية الرائعة، التى يقول فيها حكيم الصوفية ابن عطاء الله السكندرى: إدفن وجودك فى أرض الخمول، فما نبت مما لم يحسن دَفّنه، لايتم نتاجه. وبين مفهوم الابتعاد عن الشهرة. ومن هنا، راح الدكاترة يتحسّر على المشهورين.

وهكذا لم يدرك زكى مبارك أن الخمول الذى تدعو إليه الحكم العطائية، هو أمرٌ لازم للمريد كيلا يتشتّ نظره فى الأشياء، هو اشتغال بالحق خوفاً من الانشغال بالحلق. وهذا أمر لايلزم إلا المريد المبتدئ، أما الصوفى المتحقّق، فلا تضر حاله شهرة ولا خمول، ولاتنسحب عليه تلك الأحكام الابتدائية .. بل يفتح الصوفى ذراعية لمريديه من الشرق والغرب، وتطير شهرته الآفاق فلا يتضرر بطيرانها(٢).

⁽١) د. زكى مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ط مطبعة الرسالة سنة ١٩٣٨ نقلاً عن المتواليات.

⁽٢) د . يوسف زيدان : (المتواليات - دراسات في التصوف) ص ١٦٣ وما بعدها .

القَسْوَةُ والتَّسَرُّعُ فِي الحَكْمِ :

يرى يوسف زيدان أن الحديث عن انفعاليات الكتابة عند زكى مبارك حديث طويل، فنادراً ما يكتب بضعة سطور دون أن ينجرف فى انفعال نارى الطبع ، وخطر هذه المسألة يبرز بشكل عظيم، حين يصدر الباحث أحكاماً ، يسوقها فى الغالب بطريقة تقريرية، وهذا ما نراه فى مواضع عديدة من كتابى زكى مبارك .. ولنضرب بعض الأمثلة :

يقول زكى مبارك فى كتاب (الأخلاق ..): الواقع أن الغزالى مع أن مؤلّفاته فى الأخلاق مشربة بنزعة صوفية .. والتصوف ليس مذهب الأحياء، ولكنه مذهب الأموات .

ولم ينتبه زكى مبارك إلى أن الصوفية رابطوا فى الثغور، ونشروا فى الإسلام قلب أفريقيا، وواجهوا الاستعمار فى الشمال الأفريقي، ونصروا السنة عند انتصار المذاهب الهدامة عليها، بل اختار بعضهم الموت والشهادة، ليضرب للمسلمين المثل والقدوة . كما فعل نحم الدين كبرى حين واجه زحف التتار فى بدء اندفاعه . وهل من مذاهب الأموات أن يقوم مشايخ الصوفية بتربية ملايين المريدين تربية إسلامية، وهل من علامات موتهم أنهم تركوا هذا القدر الهائل من المؤلفات (١) ؟

التناقض

يؤكد يوسف زيدان أن التّناقضُ عيبٌ بحثيٌ كبير، وربما كان من حق الباحث أن يتبنّى وجهة نظرٍ معينة ، فيلتزم بها حيناً من اللهر -وقد ينتقل عنها بعد

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ وما بعدها .

فترة - لكن د. زكى مبارك كان يقول بالشئ وبنقيضه في نفس الموضع! فمن ذلك: يقول (الدكاترة) عن الإمام الشعراني ، ما نصه: وما كتبه الشعراني عن نفسه يدل على حمق .. وبعدها بثلاث صفحات فقط ، يقول ما نصه: وماكان الشعراني بالأحمق .

وبعدما أشبع زكى مبارك أثمة الصوفية انتقاداً وتهويناً، كما مر علينا، يعود ليقول ما نصه: وفي هذا الكتاب تنهض دوامغ على أن الصوفية كانوا من قادة الفكر والبيان.. وهو يشير هنا إلى كتابه (التصوف الاسلامي) ثم يعود مرة أخرى في الكتاب نفسه (۱)، ليقول عمن وصفهم منذ قليل بقادة الفكر والبيان: الصوفية نهوا عن الغناء الفاحر أكثر ما برعوا في الغناء العفيف.. ويقول عنهم أيضاً في نفس الكتاب: والظاهر أنه يجب الاحتراس من الآفات الأخلاقية التي تنشأ من مصاحبة أصحاب الأذواق.

وبعد أن عدَّ مبارك الإمام الغزالى (فتنة من فـتن العصور القديمة) وبعد أن كتب فصلاً بعنوان (غفلة الغزالى وعناده) وبعد أن استنفد قاموس الهجاء في نقده للغزالى، حتى وصل به الأمر إلى أن قال: وحاول الغزالى أن يهدى ناقديه بكتاب يوضح فيه ما غمض في الإحياء، وهو كتاب (الإملاء على إشكالات الإحياء) ولكنه في الواقع لم يزده إلا إشكالا إلى إشكال، فلجَّ الناس في المراء فوضع كتابه المنهاج، على أن يكون موضع وفاق، فكان في الواقع ضغثا على إبالة ..

بعد ذلك كله ، يقول زكى مبارك ما نصه : إن كل صفحة من صفحات الإحياء، ترسل إلى القلب أشعة من الأنوار روحانية .. ويقول أيضا ما

⁽١) د. زكى مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ص ٣٨٦ .

نصه: وهناك مظهر لجحود وزارة المعارف لفضل التصوّف .. ولو رجعوا مرة إلى إحياء علوم الدين، أو حكم ابن عطاء الله ، لعرفوا أن هناك مصادر للدرس تصلح للنقل والاقتباس ..

ومن ثم يتضح إلى أى مدى وقع زكى مبارك فى التناقض فيمكننا القول بأن كتبه كانت تعانى من داء (انفصام الشخصية) فحانب يرفض بشدة وينتقد بشدة وحانب آخر مناقض للحانب الأول فى تعبيراته وعرضه للقضايا والحديث عنها بفهم حيد للأمور.

ويلفت الدكتور زيدان أنظارنا إلى نزعة الادعاء الشديد والاستعلاء عند زكى مبارك ورغم ذلك يقرر أن زكى مبارك ظاهرة لافتة فى الثقافة المصرية الحديثة لايمكن تجاهلها .

ثالثاً: قراءةً في أعمال عبد الرحمن بدوى للصوفية

فى البداية ينبّهنا يوسف زيدان إلى أننا أمام شخصية (عبد الرحمن بدوى) التى تبدو كالبحر الذى لا ساحل له ، فلا يستطيع أن يلحه إلا السبّاح الماهِر ، أو الرّبان الحاذق الذى يمتلك دفّة سفينته .. وربما يكون ذلك مستحيلاً عند يوسف زيدان، فيكاد ويجزم بصعوبة هذا الأمر إذ توزّعت أعماله بين ميادين يصعب الإحاطة بها في عصرنا الرّاهن ، ولايكاد أحدّ غيره يجمع بين حيوطها . ويحور عبد الرحمن بدوى (كتاباته) كلها هادرة فيّاضة، فعلى ساحلها اليونانى ومدارسه المتأخرة ، يتاخم كل ذلك ساحِلُ آخر، وحول ربيع الفكر اليونانى ومدارسه المتأخرة .. يتاخم كل ذلك ساحِلُ آخر، هو فلسفة الإسكندرية ، وأفلوطين ، ثم فلسفة العصور الوسطى .

وثمة ساحل آخر ، مقابل ممتد في التاريخ، تقف على شواطعه أعمال بدوى الرائدة في ذلك المحيط الواسع: الإسلاميات .. التبي دون فيها أكثر من عشرين كتاباً .. بالاضافة إلى بواكير أعماله في الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كتاب مثل نيتشه ونجد الشعر الألماني في دراسة متعمقة حول ريلكه .. ومن وراء ذلك كله ، تحتشد في عالم عبد الرحمن بدوى: أعمال إبداعية، وترجمات، وتراجم، وموسوعات .. ومن هنا وصفه يوسف زيدان بالبحر الذي لاساحل له .

وضمن كتابات بدوى ، مجموعة أعمال مهمة فى التصوف .. وهى الأعمال التى يسعى يوسف زيدان لقراءتها لبيان جهود عبد الرحمن بدوى فى محال درس التصوف .. بيد أن الأمر يقتضى من وجهة نظره النظر فى ميدان مقابل أسهم فيه فيلسوفنا بقسط ، قبل أن يُسهم فى ميدان الدراسات الصوفية فتحدث يوسف زيدان عن الفترة الأولى من حياة عبد الرحمن بدوى وأطلق عليها فترة (ما قبل التصوف) وهى الفترة التى أرَّخ فيها بدوى للإلحاد . ففى أواخر الثلاثينيات ، اختار بدوى أشهر فيلسوف مُلحد فكتب عن نيتشه . وفى منتصف الأربعينيات يُختار بدوى موضوعاً أشد التهاباً فيكتب : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .

ويتساءل يوسف زيدان لماذا كان عبد الرحمن بدوى فى بواكيره الأولى حريصاً على تأكيد فكرة (الإلحاد) فى الفكر الإنساني بعامة وفى ثقافتنا بشكل خاص ؟ ويجيب قائلاً: أظنه لم يسع إلى الإلحاد لذاته، وإنما رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم السابق بالضرورة على البناء... فقد ظن ، آنذاك ، أنه يمكن من خلال طرح الفكر الإلحادى فى محيطنا الثقافى، أن تحدث عملية خلخلة واهتزاز

في المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعي المعاصر عن كاهله، غبار الموروث^(١).

وينتقل بنا يوسف زيدان إلى فترة أحرى من حياة وفكر عبد الرحمن بدوى وهي فترة مابعد الحرب العالمية الثانية وبالتحديد سنة ١٩٤٦ حيث كانت فكرة الهدم والبناء حاضرةً في الأذهان بقوّة ، فالحرب تعيد بناء العالم ، وحريطته . والروح الإنسانية تهيم بقوة ، وقلق ، وعنف في سماء الكون مُرتقبة عالما جديداً؛ وتلك هي السمات نفسها التي ميزت فكر عبد الرحمن بدوى في هذه المرحلة وإذا كانت لفظة (القلق) بمشتقاتها ، قيد تكررت عشرات المرات في كتابات نيتشه لتعكس حالة فكرية وشعورية لدى المؤلف، فإن (القلق) سوف يكون عنوانا، أو كلمة في عنوان بديع لكتاب آخر مبكر من كتب عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة في الإسلام .

ويبدو المؤلف - كما يقول يوسف زيدان - وكأنه استفاق من ثورة الروح المتأججة ، مثلما استفاق العالم من غليان الحرب ؛ وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية والإسلامية . وهو ما ظهر منذ الكلمة الافتتاحية للكتاب، بل السطر الأول منه، حيث يقول بدوى: آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام، عمثلة في أولفك الذين أشاعوا سورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات (٢).

ومن ثم اتجه بدوى للتصوف، بحثاً عن صميم الفكر العربى الإسلامى، حين آن له أن ينفذ إلى ذلك -كما عبر في مقدمة: شخصيات قلقة -بالإضافة إلى أنه كان مشغولاً بالوجودية، فأراد أن يفتش عن أصولها في الإسلام ؛ ومن

⁽١) د. يوسف زيدان (المتواليات - دراسات في التصوف) ص ١٧٧ .

⁽٢) للرجع السابق ، ص ١٧٩ .

هذه الزاوية عَدَّ شخصيَّةً إسسلامية، .. أعنى (التوحيدي) فيلسوفاً وجودياً في القرن الرابع الهجري!

وفى سنة ١٩٤٧ يعلن بدوى بشكل حاسم أنه بين كلتا النزعتين: الصوفية والوجودية، صلات عميقة فى المبدأ والمنهج والغاية .. ويقول يوسف زيدان تعقيباً على ذلك :

وإذا كان بدوى قد (ألح) على الصلة العميقة بين التصوف والوجودية في كتابه الإنسانية والوجودية وفي مقدمة تحقيقه لكتاب الإشارات الإلهية الذى نسبه، هو واللاحقون عليه، لأبي حيان التوحيدي -وقد رفنض يوسف زيدان هذه النسبة وشكك فيها كما ذكرنا آنفاً - إلا أن إلحاح بدوى ، قد راح يخفت شيئاً فشيئاً ، مع توغله في دورب المتراث الصوفي .. حتى اختفى تماماً هذا الإلحاح! وما ذلك، إلا لأن عبد الرحمين بدوى قد استكشف ، شيئاً فشيئاً، خصوصية التصوف عند المسلمين، وتفرّد منحاهم الروحي (۱).

ويخلص يوسف زيدان بعدة عوامل أدت بعبد الرحمن بلوى للدخول في غمار التصوف وهي : قلق مابعد الحرب، ميوله الوجودية، رغبته في العكوف على التجليات الثقافية العميقة للذات ، حنينه إلى الإيمان والإذعان.. هذا كله، بالإضافة إلى شعوره بأن استكمال معرفته (الموضوعية) لايتم إلا بدراسة التصوف. ومن هنا، تهيأ عبد الرحمن بدوى للبحث الصوفي، وتوالت أعماله في التصوف على امتداد أربعين سنة : من منتصف الأربعينيات إلى منتصف السبعينيات.

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٨٢ وما بعلها .

⁽٢) المرجع السابق، ص ١٨٤ -

وينتقل بنا يوسف زيدان إلى أعمال بدوى الصوفية لينظر فيها من عدة زوايا، فهناك زاوية التطور المتتابع لجهوده في هذا الجانب، ابتداءً من صدور شخصيات قلقة سنة ١٩٤٦، وانتهاءً بكتابه تاريخ التصوف الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٤٤. مروراً بكتبه المتعاقبة: الإنسانية والوجودية - شطحات الصوفية - الإنسان الكامل في الإسلام - رابعة العدوية - ابن عربي .. إلى .

ولاشك في أن النظر إلى أعمال بدوى من هذه الزاوية، سوف يسمح علاحظة تطور فكر عبد الرحمن بدوى عبر مرحلة مهمة من عطائه ، بيد أن هناك زاوية أخرى للتناول، إذ من الممكن النظر إلى أعمال بدوى من حيث توزُّعها على ناحيتين: الأولى التأليف الخالص ، كما في (الإنسانية والوجودية) و (رابعة العدوية) و (تاريخ التصوف) وبعض دراساته المهمة مشل مقالته عن أبي مدين الغوث المنشورة في الكتاب التذكارى لابن عربي .. والناحية الأخرى ، ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما في (شخصيات ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما في (شخصيات عربي) . وغير ذلك من أعماله .

كما يمكن النظر إلى ما قدمه بدوى، على أساسٍ من رؤيته الخاصة للتصوف، وهى الرؤية التى كانت فى فرة من حياته، تقوم على الربط بين التصوف الإسلامى والاتجاهات الفكرية والدينية الأخرى؛ ثم فى فرة تالية ، سوف تقوم على إدراكه الواسع، لعمى وخصوصية الحياة الروحية للصوفية . ولكل زاوية من تلك الثلاث المذكورة، وجهاتها.. ولكل منها دوره فى استكشاف عالم عبد الرحمن بدوى، ذلك العالم الثرى المتشابك الخطوط(۱) .

⁽١) المرجع السابق، ص ١٨٥، ١٨٦.

وإذا كانت كتابات بدوى المبكرة في التصوف تمثل بحموعة من اللوحات الفنية الملتهبة ، الغرائبية الدافقة ، فإن آخر أعمال بدوى (تاريخ التصوف) جاء أكثر التزاماً بالموضوعية البحثية والبحث العلمي الرَّصين . وأكشر إفادة ووضوحاً من تلك الأعمال السابقة .. ويسحل يوسف زيدان ملاحظتين على الكتاب : الأولى ، أن ثمّة تشابهاً كبيراً بين كتاب بدوى في تاريخ التصوف والجزء الثالث من كتاب د. على سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وهو الجزء الذي يؤرخ فيه النشار للتصوف وكان صدور طبعته الأولى سنة وهو الجزء الذي يؤرخ فيه النشار للتصوف وكان صدور طبعته الأولى سنة

والملاحظة الأخرى: أن الدكتور بدوى جعل (تاريخ التصوف) بمثابة جزء أول من أجزاء كتاب كبير، وصرَّح في المقدمة بأنه: في هذا الكتاب ندرس المرحلة الأولى من مراحل التصوف الإسلامي .. وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف قرنين، قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام " ولكن الدكتور عبد الرحمن بدوى لم يقدم لنا ما وعد به .. حتى الآن.

وهذا ما فعله الدكتور يوسف زيدان عندما قدم لنا الجزء الأول من ديوان التلمساني (سنة ١٩٩١م) ولم يفر بوعده بتقديم الجزء الثاني (١)!

ولم يقتصر "النقد" عند باحثنا على الفلاسفة ولكنه تناول القصسة والمسرحية والشعر .. وفي الصفحات التالية نبين باختصار ملامح تناوله النقدى لبعض النماذج..

⁽١) حين سألنا د. يوسف زيدان عن ذلك ، قمال إن تماُخّر صدور الجمزء الشاني من الديوان ، كمان بسبب دار النشر (مؤسسة أحمار اليوم) .

رابعاً : الحرية والجبر في رسالة البصائر للغيطاني :

ظلت قضية الحرية والجبر أن منذ أقدم العصور من القضايا التي أقضت مضاجع الفلاسفة والمفكرين الذين حاولوا اتخاذ موقف معين منها، بعدها واحدة من أهم قضايا الفلسفة الأولى "الميتافيزيقا" حتى قال الفيلسوف الانجليزي المعاصر "بين" إن تلك القضية هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل حانب .. لكن الحقيقة أن هذا الصدأ لايلبث أن يسقط، ويعود البريق لمعدن القضية ، مع كل اهتمام حديد بها، اهتمام تحتمه عملية انشغال الانسان بالوجود (1).

وتغير مفهوم الحرية من عصر إلى عصر ، ومن زمن إلى زمن فتباينت المعانى واختلفت ، وتعددت المواقف واختلطت . ففى تراثنا القديم ، تحت مناقشة القضية على نطاق واسع، خاصة أيام بنى أمية. فقد انهمك المسلمون فى طرح القضية تحت مسمّى "الجبر والاختيار" وتبلورت آنذاك المواقف التى يمكن حصرها فى اتجاهين أساسيين : الأول اتجاه "القدرية" القائلين بحرية الإرادة والفعل الإنسانى، وذلك هو موقف المعتزلة. والآخر اتجاه "الجبرية" الذين ذهبوا إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلاً ، وأن الأمر خارج عن إرادة الفرد، معلق بإرادة الله القاهر فوق عباده؛ فالإنسان مجبورً على أفعاله مقهورً عليها .

مثلما بدأت قضية "الإنسان بين الحرية والجبرية" في الظهور عند الأوائل، تحت تأثيرهم سياسي هو تولى بني أمية الحكم والخلافة، ثم امتدت

^(*) راجع بخصوص الجير والحرية :

[–] عمارة (محمد) : المعتزلة ، ومشكلة الحرية الإنسانية (المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٧٢م) .

⁽١) زيدان (د يوسف): التقاء البحرين ، نصوص نقلية (الدار المصرية اللبنانية ، ط١ ، ١٩٩٧م)

لتأخذ أبعاداً ميتافيزيقية. برزت القضية عند الغيطاني تحت تأثير الهم السياسي المتمثل في معاهدة كامب ديفيد - وهو ما أشير إليه في الرواية بلفظ: توقيع الصكوك - وما تلا ذلك من تحوّل في الموقف السياسي الذي حَرَّ وراءه تحولات اقتصادية واحتماعية لاحصر لها ، ثم اتخذت القضية أبعاداً فكرية حاصلة من تأمل أحوال الخلائق في مصر .. هكذا يتضح أن المقدمات المتشابهة تطرح فكراً شبيها ، سواء في الفلسفة أو الأدب(١).

وهذه الرّواية (رسالة البصائر في المصائر) تثير بقوة قضية الإنسان وهو يواجه (تغير العالم) ، فاللحرية والجبرية عند الغيطاني -على حد قول يوسف زيدان - وجهان لرؤية الإنسان للعالم وموقفان تتم بهما تلك المواجهة المقدرة المختارة .. مواجهة الفرد للكون .. كما أن لحرية الكتابة والتدويين في أدب الغيطاني نظرة خاصة ، فهو ينظر إلى الإبداع على أنه فِعلَّ حُرُّ يواجه الأديب به العالم ، فالكتابة لديه فعل مواجهة ، وإعلان حرية ضد عتمة القسر فهو لايعترف في شكل الإبداع مجدود مرسومة (٢) .

وتعرض يوسف زيدان في تفنيد الجوانب النقدية في رواية الغيطاني إلى مسلكه اللغوى بداية من عنوان الرواية (رسالة البصائر) فهو يرى أنها ذات طابع تراثى ، حيث راح الغيطاني يكسب ديباحته بنسيج اللفظ على منوال القدماء مستخدماً تعبيرات مثل: يا أهل الوقت ، ستقع أبصاركم على تدويني ، لِكُلِّ وجهة هو مُوليها ، خطر لى أن أقيد ، إنما أردت الإخبار .

فيرى يوسف زيدان أن الأمر محض تمويم ، حيث إن قاموس الرواية لم

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

⁽٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .

يقتصر على لغة التراث وحدها ، بل جمع إليها ما استحدث من مفردات الواقع، والتعبيرات اليومية، واستفاد أيضاً من لغة الحوار العامى، فسحَّلها بألفاظ وسطى، بين العامية والفصحى، بحسب مقتضى السياق، فكان أحياناً يستبدل بالعامية المصرية ما يوازيها من اللفظ الفصيح، وأحياناً أحرى يستغل وقع اللفظ العامى كما في خطاب الطبيب/ المقاول _ فيثبتها كما هي (1).

ومع أن لغة الرواية نجحت حلى حد قول يوسف زيدان - في سبك مفردات النزاث والواقع اليومي، وجمعت بانسيابية قَصِّها بين الفصحي والعامية، إلا أن هناك بعيضَ المواضع التي استعصت على السبك. خاصة عند محاولة الغيطاني صياغة ما هو "شديد العامية" بأسلوب فصيح، فمع نجاح المحاولة في معظم مواطن الرواية؛ إلا أن بعض المواطن الأخرى جانبت المحاولة فيها التوفيق؛ ومثال ذلك نراه في قول الأم لأولادها: "يعني لا أعرف أقعد مع أبيكم". فهنا لانرى التوفيق في نقل العامية للفصحي، فالفصحي لاتتوالي فيها الأفعال على نحو (أعرف أقعد) فكان الواحب فصاحة أن يُفصل بينهما بشئ مثل (أن) بحيث تصير (أعرف أن أقعد) وكذلك كان يمكن تغيير (يعني لا) بلفظة (ألا) . أما لو أراد الغيطاني أن يستفيد من تلقائية التعبير العامي، فكان عليه أن ينزك العبارة كما هي دون تعديل _ كما فعل في مواضع أخرى _ فتكون مثلاً :"إية ...

ثم يعود يوسف زيدان ويتساءل عن طبيعة لجوء الغيطاني للغة الـ راث هل هي محض اصطناع يبغى التواصل مع لغة الأسلاف ؟ أم هي افتتاح للسرد القصصي واختتام له، بينما المسبوك "الـ راثي/ المعاصر/ العامي / المبتكر " هو

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

المكون الرئيسى لأسلوب القص ؟ يبدو أنها الثانية ، فمع قدرة الغيطانى على استكمال بقية الرواية بالأسلوب التراثى، كما فعل فى "التجليات" وأبدع . إلا أنه آثر أن يوفّق بين تجدُّد اللغة وحدَّة الموضوع، فسلك طريقاً يجمع بين الافتتاح والاختتام بتلك اللغة التراثية، والدخول إلى الغمار بذلك الأسلوب الجديد الذى يجمع بين المفردات القديمة والجديدة والشعبية (١) .

ونظن أن للغيطاني أبعاداً أخرى أعقد وأعمق تحوطها فلسفة الحرية والجبر حيث إنه بهذا الأسلوب يعبر عن عتاقة هذا الموضوع، وقدمه، وحداثته، ومعاصرته، وتنوع مفهوم هذه النظرية واختلافها باختلاف الأزمان والطبقات التي عالجها في روايته كنموذج مبسط لهذه الفلسفة، حيث يرى أن التغير لا يدرك لحظة وقوعه، إنما يبدو وتتضح معالمه بعد تمامه .. فالتغير يلحق كل شئ.

ويعقد يوسف زيدان مقارنة بين نصين أدبيين أو لوحتين فنيتين سيطرت الدهشة على ألوانهما ، وذابت فيهما اللهذة مع الألم ، وغلبت فيهما الجبرية ، وانعدم الاختيار وتمثلت اللوحة الأولى للغيطاني في تلك اللحظة ، المدهشة التي احتُجز فيها الأب العامل في السعودية، وفصل عن ولده الصغير المهدد برغبة الشيخ اللوطي. فإذا به:

بتخيل الإمساك بالولد عَنْوَةً ، التغييرات الفزعة .. وهنا وقع أمرٌ غريب، لم به مع به ولم يسبق له الذ غَرُر عرقة مع تعاظم خوفه، وتتابع دقات قلبه ازداد تداخله في بعضه كأن قوةً غامضةً تدك ما بداخله دكاً، موجات غريبة تسرى عبر ظهره، على حوافها قشعريرة، وفي البؤرة منها ألم ولذة مرغم عليها، لم يسع إليها، لا إلى استثارتها أو بعثها: قذف كما يقذف عند الجماع، بقى مذهولاً،

١٤) المرجع السابق ، ص ٢٤ .

منهكاً ، مرتبكاً، مدركاً أن خللاً عنده وقمع، وأن شيئاً مستعصياً على التلف، حسر!.

ومن ثم نرى الجبر عند الغيطاني نابعاً من قسوة العالم ، واحتكام أمره، وضعف الإمكانية الفردية عن مواجهته طامة كبرى (١) .

فإذا ما انتقلنا إلى اللوحة الثانية ، والمتمثلة في كتاب "المناظر الإلهية" للإمام عبد الكريم الجيلي ، والذي يرسمها بريشة التصوف فتشكل ألوانها بقوله في منظر (التلوين)

"تجد من اللذة الإلهية ما يسرى في جميع أجزائك إلى أن تكاد روحك تخرج من عالم التركيب. وقد أخذت هذه اللذة فقيراً، حتى غاب عن الكون وما فيه، فلما رجع إلى نفسه، وحده قد أمنى. وقد أنكر هذا الحال بعض المشايخ المتقدمين فقال: "إن ذلك للبقايا التي فيه من البشرية" وأين البشرية منه في هذا المقام؟ بل إنما هو بحكم البشرية في هيكله الجسماني، لا لبقاياها في نفسه المطهرة، فاعلم (٢).

فيرى يوسف زيدان في هذه اللوحة "الجبر" عند الجيلى هو التسليم التام للمحبوب، وفناء الإرادة القردية في مراد الله.. ومن هنا، قال الجيلى في قصيدة النادرات:

أنا قلم والاقتدارُ الأصابعُ وحيناً بما عنه نهتنا الشرائعُ

أراني كالآلات وهو محر كسى فآونةً يَقْضى علميَّ بطاعمةٍ

⁽١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

⁽٢) عبد الكريم الجيلى: المناظر الإلهية ، تحقيق د. نجاح محمود الفنيمى (دار المنار، القاهرة، ١٩٨٧م) ص ١١٧٠ .

وما أنا حبرىُّ العقيدة ، إننسي مُحِبٌّ فني فيمن حبْتهُ الأضالعُ

ومما سبق ، نلمح حوانب مذهب يوسف زيدان النقدى وعلاجه لبعض القضايا الأدبية والروائية ، وإن كان يغلب عليها النظرة الفلسفية (١) .. وهو ما سوف يتضح أكثر في الصفحات التالية .

خامساً : الشعر الصُّوفي المعاصر

تحدثنا في الفصل السّابق عن الأدب الصّّوفي ، وعرضنا للمجهودات التي قام بها يوسف زيدان في تحقيق بعض الدواوين الصوفية للتلمساني ، وعبد الكريم الجيلي ، وإلقائه الضوء على عدد غير قليل من شعراء الصوفية الجهولين، وإيراده نماذج من شعرهم محاولاً بذلك فتح الجال لتحقيق عدد كبير من هذه الدواوين .. وقد قام يوسف زيدان بدراسة نقدية لشعر الإمام أبي العزائم (۱۲) والشاعر أحمد الشهاوي، فسلك في دراستهما نظرة نقدية مقارنة يتوفر فيها قدر من التقابل والتضاد ، وقد قيل : الضّدُّ يظهر حُسْنه الضدِّد .

وفى إطار الالتقاء على أرض الشعر الصوفى أو التواصل معه فى الحقيقة برغم افتراق الدائرتين التى ينتسب إليهما الإمام "أبو العزائم"، و"أحمد الشهاوى" كانت تلك الثنائيات كما عرضها يوسف زيدان فى دراسته على النحو التالى:

⁽١) التقاء البحرين ، ص ٣٠ .

⁽۲) هو الصوفي الثائر ، السيد محمد ماضي الحسني الحسيني ، المكني بسأبي العزائم ، المعروف بلقب الإمام ولد سنة (١٣٥٦ هجرية – ١٩٣٧م) .

الترميز التراثي في مقابل التناص:

حاول الإمام أبو العزائم الحفاظ على "تقاليد" الرمز الصوفي، فهو يؤكد نفس الرموز التي طالما استخدمها الصوفية الشعراء من قبله، وأشهرها الإشارة بالمحبوبة العربية (ليلي) إلى الذات الإلهية.. وهو رمز لانكاد نجد شاعراً صوفياً في الفترة الممتدة من القرن السادس الهجرى إلى اليوم، إلا واستخدمه؛ بحيث صار هذا الرمز (ليلي) كما وصفناه بحق: من تقاليد الرمز الصوفي. ويضاف إلى هذه (التقاليد) أشياء أحرى، مشل: الخمر (= شراب المحبة الإلهية) و السكر (= النشوة القلبية بتنزل التحليات) و الهيكل (= الوجود الجسماني) وغير ذلك مما يتكرر كثيراً في شعر الإمام.

لكِن أشعار الإمام احتوت على نمطٍ آخر من الترميز التراثي، أظنه قد انفرد به. وهذا النمط يتلخص في تركيز عدة مضامين ومستويات دلالية في لفظةٍ واحدة، ثم استغلال هذه اللفظة المفردة في عِدَّةٍ تشكيلاتٍ يُبرز كلُّ تشكيل منها مستوى دلالياً معيناً .. وتلك الخاصية يمكن تسميتها : الطي والنشر (1).

والمثال البارز على هذه الخاصية، نراه في لفظة ألَسْتُ التي تكررت كثيراً في شعر الإمام. وهذه الكلمة في أصلها قرآنية، وردت في سورة الأعراف الآية ١٧٧ في قوله تعالى : ﴿.. أَلَسْتُ بربكم قالوا بلي .. ﴾. تشتمل الآية على عدة مضامين ودلالات، يجمعها الإمام بما تشتمل عليه من دلالات أصلية ،

⁽۱) الطيُّ والنشر عمليتان تظهر الثانية منهما (النشر) في النص الشعرى المكتوب، أما العملية الأولى (الطي) فالمفترض أنها تمت قبلا، في ضمير المتكلم.. بينما يتم (النشر) في ضمير السامع.، راحع : المرجع المسابق ، ص ١٤٥

وأخرى تأويلية فيجعل الجميع مركزاً في لفظة واحدة ، هي : أَلَسْتُ ، وقد تعددت استخدامات الإمام لهذه اللفظة في أبيات عدة اختلفت دلالاتها من نص الله أخر(١).

فإذا ما انتقلنا إلى الشهاوى لنرى كيف تعامل مع النزاث في وقت اتسعت فيه حركة التعامل الأدبى المعاصر مع النزاث ، وبعد ما أفاض نقاد البنيوية في الكلام عن التناص^(٢) ، فأدت الإفاضة إلى لفت الأنظار المعاصرة إلى إمكانية الاتكاء على الموروث دون حرج .

ويتساءل يوسف زيدان كيف تمت عملية التناص في شعر أحمد الشهاوي؟ ويجيب قائلاً:

يبدأ تناص الشهاوى مع الموروث الدينى والصوفى فى تلك الصيغة التى الحتار أن يصبُّ فيها إبداعه الشعرى: الأحاديث وقد تضاربت الأقوال فى تفسير هذه العملية التى اصطنعها الشهاوى لنفسه فمنهم من جعلها اتكاءً على شكل الأحاديث النبوية لعدم ترهل الصياغة اللغوية، وحلوها من الزوائد الإنشائية، ويرى يوسف زيدان إن تأمل أشعار أحمد الشهاوى وإنضاجها فى نفس القارئ يكشف عن وعيه الواسع بالتراث، وإحاطته بكثير من حوانبه بالإضافة إلى حساسيته اللغوية، وشعوره المرهف بالسياق كل ذلك احتمع فجعل الشهاوى يعمد إلى إبراز النص التراثى الذي لايتقوم بذاته بل بنص أخر يضاف

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٤٦ وما يعدها .

⁽٢) التناص: هو عملية استبطان نصِّ سابق في سياق نصِّ لاحق ، بحيث تتولىد من همذه العملية دلالات متحددة لايمكن استكشافها في النص الأسبق ، وإنما يكون لها في النص اللاحق حضور دلالى متميز. راجع المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

إليه(١) .

الفقر في مقابل اليتم:

ربما يُظين الفقر بالضرورة الإفلاس المادى .. ولكن الإفلاس متنوع ومتعدد، وكذلك الفقر .

فقد سأل الرسول الشهر صحابته ذات يوم قائلاً: أتدرون من المفلس فقالوا: المفلس من لايملك دِرْهَماً ولا ديناراً فقال لهم: لا ولكن المفلس من أتى يوم القيامة وقد سَبٌّ هذا، وسفك دم هذا، فتأخذ من حسناته حتى إذا نفدت أخذت من سيئات الآخرين ووضعت عليه أو كما قال الله المناه ال

وللفقر عند الصوفية مفهوم خاص وأجل من فقر المادة هو الافتقار إلى الله الله الشعور بالآنية في مواجهة الذات الإلهية ، والفقر هو طريق الأولياء إلى الله ، وإذا ما طبقنا هذا المفهوم على رؤية الإمام "أبو العزائم" نجده يقول في مقدمة كتابيه (أصول الوصول لمعية الرسول) و (شراب الأرواح من فضل الفتاح) مانصة :

أنا العبد ، الخويدم، المسكين، المنكسر القلب، المضطر.. محمد ماضى أبو العزائم؛ الخوف قوامه، والـذل حليته، والرهبة باطنه، والرغبة ظاهرة ، الحيرة رداءه، والصبر أنيسه.. والتسليم مذهبه"(٢) .

ذلك هو الفقر الذي كان محركاً من محركـات شاعرية الإمـام ، وطابعـاً

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

^(*) قال تعالى : هويا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميلك (فاطر / ١٥) والغنى هنا بأسمائه تعالى ، كما نحن فقراء إلى أسمائه .. راجع : الفتوحات لابن عربى ، ج٢ ، ص ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

عاما يكمن خلف أبياته الشعرية بأسرها ، خاصة تلك الاستغاثات التي تحتشد في ديوانه كأن يقول:

رَبُّ مُضْطَــرٌ فَقِـيرٌ عَائِلُ خَائِفٌ، وَعَمِيمُ فَضْلِكَ سَائِلُ رَبُّ رِضْوَانٌ وَفَضْلٌ قَصْدُهُ وَهُوَ عَبْدُ السُّوءِ غِــرٌ جَاهِــلُ أَنْتَ مُعْطٍ بَلْ غَفُورٌ مُنْعِمٌ لِلْمَسِئِ لَذَى الإِنابَــةِ قَــابِـلُ(١)

وتتزايد حِدَّة اللغة في شعر الإمام حين ينتقل إلى الحب والعشق وذاك أمر طبيعي ، فللعشق كما يقول : ابن عربي : التهاب فلابد للغة العشق أيضاً أن تلتهب، فيكون التأوه :

أَوَّاهُ تَنْمُ وَ هَفْتَى وَصَبَابَتى وَصَبَابَتى وَتَأَهُّى لِقِيَقتى وَكَمَ الى عَجَاً مِنْ المَعْشُوقِ مَنْ هُوَ عَاشِقٌ أَأَنَا لِوصْفِي أَمْ أَنَا كَم الى عَجَاً مِنْ المَعْشُوقُ وَعَاشِقٌ جُمِعَتْ مِنْ غَيْرٍ فَصْلٍ يُرى وَوصَالِ عِشْقٌ وَمَعْشُوقٌ وَعَاشِقُ جُمِعَتْ مِنْ غَيْرٍ فَصْلٍ يُرى وَوصَالِ

وإذا ما انتقلنا مرة أخرى للشهاوى المتأثر بظروف اليتم ، وطفق يـوارى أحزانه بأوراق ابداعاته واصفاً نفسه بالفتى ، ويرجح يوسف زيدان المقصود الفعلي من كلمة (الفتى) بأنها المرحلة العمرية وليس المقصود بها الفتوة أو الفروسية. فهو يهدى السفر الأول إلى (نوال عيسى) ذلك الغائب الحاضر الـذى بغيابه تجرع مرارة اليتم ، وبحضوره ارتشف حلاوة العشق ، ويمثل تعلق الشهاوى على مستوى النص الشعرى ، بالأم (نوال) قوله في حديث الغيم :

غمامةٌ حطت على كفى، والقت حملها قالت : كل ما بى، ليس لى

⁽١) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

نصف لأرضكمو.. يغير شكلها ونصف للفتى أحمد ... يعيد لقلبه بعض الأمان ا

ومثلما خرج الأمام "أبو العزائم" من مقام الفقر إلى درجة القرب، بالعشق .. فبالعشق -أيضاً- يخرج الشهاوى من حال اليتم ليواحه العالم، ويجعل من نفسه داعيةً للعشق، ويكتب (كتاب العشق) فيجعل فيه نصّاً بعنوان : ما بين عشقی وانتظاری، ممات(۱)!

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

المصادر والمراجع

أولاً: أعمال د. يوسف زيدان

١ ــ المقدمة في التصوف ، لأبي عبد الرحمن السلمي (تقديم وتحقيق) .

الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٧.

الطبعة الثانية: دار الجيل، بيروت ١٩٩٩.

٢ - عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية (تاليف).

الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة اعدام العرب) . ١٩٨٨

الطبعة الثانية: دار الجيل، بيروت ١٩٩٣.

٣ ـ الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى، دراسة مقارنة (تاليف) .

الطبعة الأولى : دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٩٦.

الطبعة الثالثة : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٨.

٤ ـ شرح فصول أبقرط لابن النفيس (دراسة وتحقيق)

الطبعة الأولى : دار العلوم العربية ، بيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٠.

ه عراء الصوفية المجهولون (تأليف) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأحبار ، القاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقَّحة)

٦ _ ديوان عبد القادر الجيلاني (دراسة وتحقيق) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار ، القاهرة ١٩٩١. الطبعة الثانية : دار الجيل ، بيروت ١٩٩٩.

٧ ــ ديوان عفيف الدين التلمساني (دراسة وتحقيق) .
 الجزء الأول : مؤسسة الأخبار ، القاهرة ١٩٩١.

۸ ــ قصیدة النادرات العینیة للجیلی مع شرح النابلسی (دراسته و تحقیق) .

دار الجيل ، بيروت ١٩٨٨.

- ٩ ــ الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر (تأليف).
 الطبعة الأولى : دار الجيل ، بيروت ١٩٩١ .
- ١- عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب (تأليف) . دار الجيل ، بيروت ١٩٩١.
- ۱ رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .
 الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩١ .
- 1 ٢ ــ المختصر في علم الحديث النبوى ، لابس النفيس (دراسة وتحقيق).

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩١.

- 17- المختار من الأغذية ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) . الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٢.
- ١٤ شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلي (دراسة وتحقيق) .

الطبعة الأولى : دار سعاد الصباح ، القاهرة ١٩٩٢.

الطبعة الثانية : دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٨ .

١٥ فوائح الجمال وفوائح الجلال، لنجم الدين كُبرى (دراسة وتحقيق).

الطبعة الأولى: دار سعاد الصباح، القاهرة ٩٩٣.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

٦ ١- الرّاث الجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (تاليف) .

الطبعة الأولى: دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٤.

الطبعة الثانية: دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ٩٩٥ (طبعة حامعية خاصة)

الطبعة الثالثة: دار الأمين ، القاهرة ١٩٩٧.

١٧ - فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٩٤.

١٨ ـ فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثاني)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ٩٩٥.

٩ ١ ـ نوادر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .

برنامج الأمم المتحدة للتنميسة U.N.D.P / الهيئة العاملة لمكتبلة الإسكندرية ١٩٩٥ .

٠ ٢ - فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ٩٩٦ .

۲۱ -- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثانى)
 معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ۱۹۹۷.

۲۲ - فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثالث)
 معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ۱۹۹۸ .

٣٣ ــ فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول: المخطوطات العلمية)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٤ بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .
 الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٥٧ ـ التقاء البحرين: نصوص نقدية

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٧.

٢٦- فهرس مخطوطات أبى العباس المرسى (الجنوء الأول: التصوف،
 التفسير، السيرة، الحديث)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧ .

٧٧- حي بن يقظان ، النصوص الأربعة ومبدعوها .

الطبعة الأولى : الحيثة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الفلسفة والعلم 199٧.

الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.

۲۸ المتواليات (دراسات في التصوف)

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

٢٩– المتواليات (فصول في المتصل النزاثي المعاصر)

الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة / بيروت ١٩٩٨.

• ٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثاني : التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.

۳۱ - فهرس مخطوطات رشيد ودمنهور (مؤسسة الفرقان للسرّات الإسلامي ، لندن ۱۹۹۸)

٣٧ - فهرس مخطوطات بلديمة الإسكندرية (الجنوء الشالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٩.

٣٣ علاء الدين (ابن النفيس) القرشي : إعادة اكتشاف

المجمع الثقافي – أبو ظبي ١٩٩٩ .

٣٤ فهرس مخطوطات شبين الكوم

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن ٢٠٠٠ .

٣٥- فهرس مخطوطات المعهد الديني بسموحة

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٠ .

٣٦ فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الرابع: المنطق)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندوية ، ٢٠٠٠ .

۳۷ فهرس مخطوطات أبى العباس المرسى (الجزء الثاني: أصول الفقمة وفروعه)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٠ .

٣٨ - الشامل في الصناعة الطبية (أربعون مجلداً)

المحمع الثقافي – أبو ظبي .

* * *

وقد صدرت بعض هذه الأعمال ، بعد إعدادنا هذا الكتاب .. كما صدرت للدكتور يوسف زيدان أعمال أخرى أثناء طبع هذا الكتاب .

ثانياً: المراجع العامة

۱- ابن عربى (محى الدين) : اصطلاح الصوفية ، طبع حيدر آبدد ، ۱۹٤٨

۲ الفتوحات المكيّة - دار صادر بيروت مصورة عن طبعة القاهرة ۱۳۲۹ هـ .

۳- أبو كرم (د. كرم أمين) : حقيقة العبادة عند محيى الدين ابن عربى ، دار
 الأمين ، القاهرة ، ۱۹۹۷ .

٤-- : الشيخ مصطفى البكرى تصوفه ورسائله ،
 المجمع الثقافى ، أبو ظبى ، ٢٠٠٠م .

٥- أبو هيبة (عِزَّت ياسين) : المخطوطات العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٩٨٩ ام .

٦- أمين (أحمد) : ضحسى الإسلام ، دار الكتاب العربسى - بيروت بدون تاريخ .

٧- أمين (د. حلال) : العولمة ، دار المعارف المصرية ، ١٩٩٨ م .

۸- بنت الشاطئ (د. عائشة عبد الرحمن): تراثنا بين ماضٍ وحاضر دار المعارف، ط۲ ۱۹۹۱م.

9- التفتازاني (د. أبو الوفا) : الطرق الصوفية في مصر ، الجلس الأعلى للطرق الصوفية ، ١٩٩١م .

١٠ ج . ج كراوثر : قصة العلم ، ترجمة د. يمنى الخولى، وآخر الهيئة
 المصرية العامة للكتاب ، ٩٩٩ م .

- ۱۱- الحكيم (د. سعاد) : المعجم الصوفسي ، دار دنسدرة بسيروت ، ۱۹۸۱م.
- ١٢ خليفة (د. شعبان) وآخر : الفهرسة الوصفية للمكتبات والمطبوعات ، ١٩٨٠ مطبعة نهضة مصر ، ١٩٨٠ م .
- ۱۳ سيد (د. أيمن) : الكتاب العربي المخطوط ، وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٧م .
- ١٤ طاهر (د . حامد) : الفلسفة الإسلامية (مدخسل وقضايا) ، دار
 الثقافة العربية القاهرة ، ٩٩٩ م .
- ١٥ عبد الرحيم (د. دولت) : الاتجاه العلمي والفُلْسَفِي عند ابن الهيئة المحرية العامة للكتاب ، ٩٩٥ م .
- 17 العبد (د. عبد اللطيف محمد) : ست رسائل من النراث العربي الإسلامي، تحقيق ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٢م .
- ١٧ عبد الله (د. عبد الخالق): "العولمة حذورها وفروعها وكيفية التعامل
 معها" مجلة عالم الفكر ، أكتوبر ١٩٩٩م .
- ۱۸ عبد القادر (د. ماهر) : فلسفة العلوم -علم المناهج دار النهضة العربية -بيروت ، ۱۹۹۷م .
- 19- عبد المعطى (د. على) : المدخل إلى الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية ، ١٩٩٦م .
- ٢٠ العراقي (د. عاطف) : مجلة عالم الكتاب ، عرض كتاب (غمرة الحكمة
 لابن الحيثم) تحقيق د. أبو ريدة ، العدد ٣٥ .
- ٢١ عسيلان (د. عبد الله عبد الرحيم): تحقيق المخطوطات بين الواقع والمنهج

الأمشل ، مكتبة الملك فهد الوطنية الريساض . 99٤

٢٢- عفيفي (د. أبو العلا) : نظريات الإسلاميين في الكلمة ، بحلة كلية الآداب الجامعة المصرية ، ١٩٣٤م .

٢٣ - قاسم (د. محمد محمد) : المدخل إلى فلسفة العلوم دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، ٩٩٩ م .

٢٤- القاشاني (كمال الدين) : اصطلاحات الصوفية ، تجقيق د. كمال ٢٤- القاشاني (كمال الدين) : اصطلاحات الصوية العامة للكتاب، القاهرة، حعفر، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

۲۰ القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، دار الكتب الحديثة ،
 القاهرة، ۹۷۲ م .

۲۱ – کوربان (هنری) : تاریخ الفلسفة الإسلامیة ، منشورات عویدات، بیروت ۱۹۸۳ م .

۲۷ - مبارك (د. زكى) : التصوف الإسلامي في الأدب والأخــلاق ،
 المكتبة العصرية ، بيروت بدون تاريخ .

۲۸ – محمود (د. زكى نجيب) : حابر بن حُيَّان ، الهيئة المصرية العامة للكتــاب، ١٩٧٥ م .

٢٩ - : قضية التصوف (المنقد من الضلال) دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ .

. ٣- المرعشلي (د. هاني) : حي بن يقظان (القصة ومبدعوها الأربعة) مقال الأهرام ٩٩٩ م .

٣١ - منتصر (د. عبد الحليم) : تاريخ العلم ، دار المعارف ، القاهرة ٩٧٣م.

٣٢- النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية في مصر ، ط دار المعارف،

٠ ١٩٩٠م .

فهرس الموضوعات

BIBLIOTHECA ALEXAMINANTE TARE

موضوعات الكتاب

٥	- المقدمة
	- الفصل الأول :
11	التراث العربي المخطوط (قضايا ومناهج)
	– الفصل الثاني :
40	الرّاث العلمي
	- الفصل الثالث:
١٠٩	مصطلح التصوف ومعالمه وقضاياه
	- القصل الرابع :
174	من أعلام التصوف
	- الفصل الخامس:
111	في الأدب الصوفي
	- الفصل السادس :
774	نظرات نقلية
4.9	- المصادر والماجع



دارالأمين الطباعة والنشر والتوزيع

۱۲ ش البركة الثاسرية (من نوبار) الاقلولي - القاهرة - ت ، ۱۷۲۲۵۹۷ جمهورية مصر العربية



الدكتون بوسف زيدان أحسد العلامات المهمة في ميسدان العمل التراثي ، أثرى المكتبة العربية بالكثير من البحوث والدراسات والنصوص التراثية المحققة ، كمسا قدم الكثير من فهسارس المجموعات الخطيسة

حتى بالغ ما أتم فيرسته (100.81 معظم ثانة تعرق أن خالا القرائية المسلمة التعرف التعديدة التعرف التعديدة التعرف التعديدة ومق عمل التعديدة والتعديدة ومق عمل التعرف ا

وهذا الكتاب قراءة في أعمال يوسف زيدان التراثية ، وإبحار في مؤلفاته وكتبه التي تعدّب الأربعين كتاباً ومناقشة لفكره التراثي المعين

